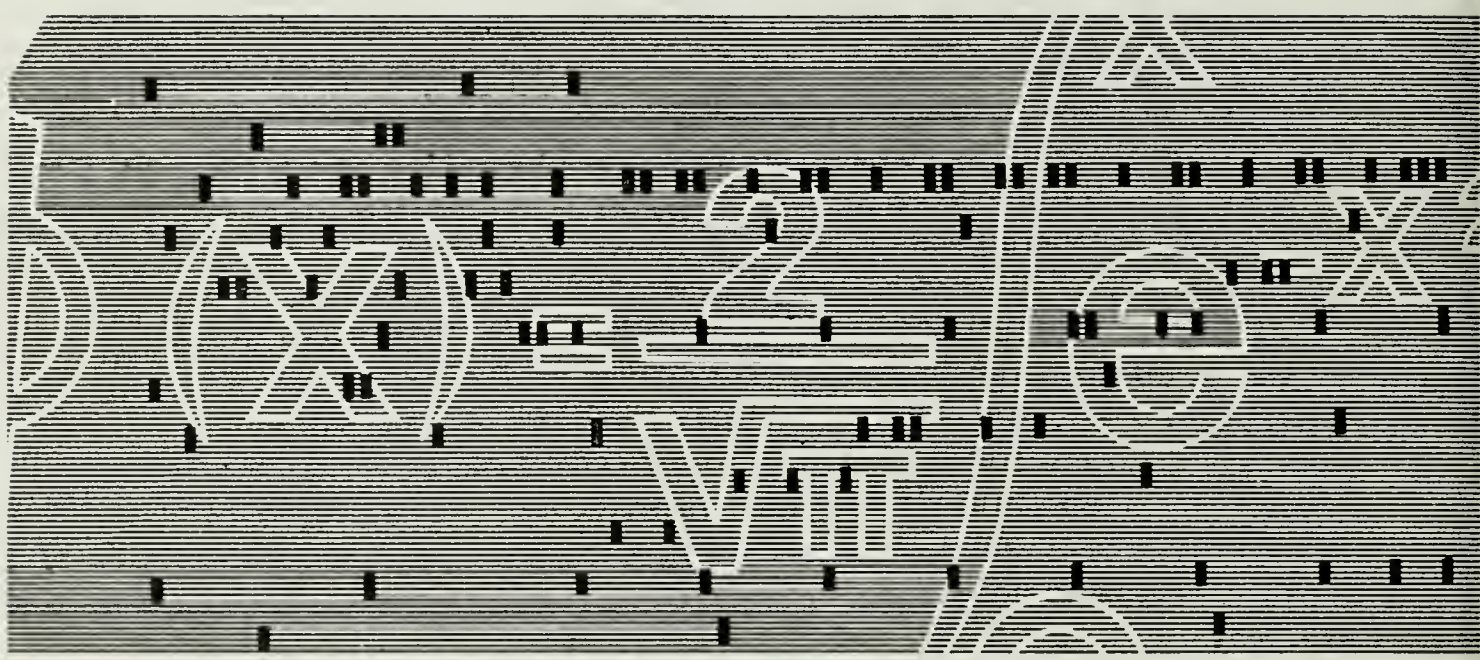
del abecé a...



La creación, preparación y formación de especialistas es tarea de todos, no solo de los establecimientos de enseñanza. Así lo entiende IBM que tiene en marcha un programa educacional vasto y total, que abarca las siguientes especialidades:

Cursos para perforadores, operadores y programadores; cursos para supervisores y ejecutivos; cursos para universitarios y alumnos de enseñanza media, seminarios para ejecutivos y conferencias para divulgación de conocimientos básicos. Estos cursos forman la escuela de clientes. Para el personal de IBM la enseñanza incluye cursos para representantes de ventas, representantes técnicos, ingenieros de sistemas, de relaciones humanas, etc

A estos cursos concurren más de 10.000 alumnos por año. De esta forma IBM hace algo más que fabricar computadoras. Crea hombres capaces de manejarlas para que sean una herramienta útil y da a esos hombres la oportunidad de ser especialistas en una nueva rama del saber.

IBM

IBM World Trade Corporation
Av. Pte R Sáenz Peña 933 · Buenos Aires

TEOLOGIA

(Argentina)

SUMARIO

Norman Horacio Pipo: Los pobres en la Iglesia. — *Juan C. De Zan:* La ordenación del hombre a la gloria en el comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino. — *Eduardo Pérez Bravo:* Exposición de la doctrina de la fe en el Nuevo Mundo. — *Pedro Geltman:* Boletín de teología de la historia. — *Américo Tonda:* Se suprime en Buenos Aires (1824) el nombre del Papa en la liturgia. — Crónica de la Facultad de teología. — Indice del tomo II.

TOMO II, Nº 2 — NOVIEMBRE 1964 — BUENOS AIRES

ADHESION DE:

ORTIZ S. A.

INDUSTRIAL Y COMERCIAL

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO II, Nº 2 [No. 5] NOVIEMBRE 1964

SUMARIO

Norman Horacio Pipo:
Los pobres en la Iglesia 107–149

Juan C. De Zan:
La ordenación final del hombre a la gloria en el comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino .. 150–171

Eduardo Pérez Bravo:
Exposición de la doctrina de la fe en el Nuevo Mundo .. 172–207

Pedro Geltman:
Boletín de teología de la historia 208–219

Américo Tonda:
Se suprime en Buenos Aires (1824) el nombre del Papa en la liturgia 220–227

Crónica de la Facultad 228

Indice del Tomo II (1964) 229

LOS POBRES EN LA IGLESIA *

III

Los pobres como "Altare Dei" en la comunidad cristiana

1. El nombre de "altar de Dios" dado a los pobres.
2. Origen y valor de ese nombre.
3. Su significación como expresión concreta de la figura del pobre en la comunidad cristiana.
4. Su valor oficial y ordenamiento disciplinario de la Iglesia.

Desde el momento en que se quiere tratar de definir la figura jurídicosocial del pobre en la comunidad cristiana, salta ante los ojos la realidad del hecho que el pobre ocupa en la sociedad cristiana un lugar que no ocupó en ninguna otra sociedad. El cuidado del pobre es una obra específicamente cristiana. Es a este objeto significativo, que en los primeros tiempos fuera ese cuidado un signo para distinguir la verdadera Iglesia de la herejía. San Ignacio de Antioquía puede anatematizar a ciertos herejes:

Non caritas iis curæ est non vidua, non pupilla, non oppresus, non vinctus, vel solutus, non esuriens vel sitiens [151].

No menos concluyente es que los candidatos al cristianismo fueran examinados en su amor a los pobres como un ejercicio de vida cristiana antes del bautismo [152]. Sin embargo el pobre tuvo verdadera significación sólo para los bautizados. Es sólo dentro de la Iglesia que los pobres adquieren, a nuestro modo de ver, una nueva figura, sintetizada en la expresión "Altar de Dios", "Altar de Cristo", que se dice de ellos como su nombre en la comunidad. Es un nombre nuevo que aparece en los escritos postapostólicos y que tiene, como antecedente, el que la palabra "altar" exista ya y signifique un objeto concreto de posición y lugar definido en la Iglesia. Qué es por lo tanto, lo que en este traslado,

* Continuación del número anterior, tomo II, págs. 3–31.

151 Ignatius, *Ad Smirn.*, 6. 2; Funk, *Oper.*, p. 239. S. Agustín reivindica contra los donatistas las posesiones que ellos tienen de la Iglesia, porque a ésta pertenecen los pobres: Cum ergo nobiscum sint earundem ecclesiarum pauperes qui eisdem possessiunculis alebantur, ipsi potius fori positi desinant concupiscere aliena (Epist. 185, *De correctione* Donatistarum, c. 9, 36 ML-33. 809).

152 Si electi sunt, qui baptismum accepturi sunt, postquam vita eorum examinata fuerint, omnia bona opera patefecerint. (*Const. Eccæ. Ægypt.*, c. XI, 1; Funk, *Didascalia*, II, p. 108).

en la disciplina de la Iglesia, signifique para la comunidad de una parte y para los pobres de otra, ese nombre y condición de "altar", es el fin de esta parte.

1. — Se ha recordado ya la importancia que tienen entre las primitivas fuentes de derecho eclesiástico la Didascalia y las Constituciones Apostólicas. Ellas resumen todas las demás fuentes: Y son precisamente ambas colecciones las que más usan el nombre de '"altar de Dios" para los pobres. De ellas, pues, nos serviremos.

Ante todo es preciso relevar el hecho que tanto la Didascalia como las Constituciones Apostólicas tienen, entre los ocho libros, uno íntegro intitulado *De orphanis* [153]. Lo preceden tres libros: sobre los laicos, los obispos, presbíteros, diáconos, sobre las viudas, y lo siguen otros cuatro: sobre los mártires, sobre los herejes y cismáticos, sobre el modo de vida, la acción de gracias y la instrucción cristiana, sobre los carismas, las ordenaciones y los cánones eclesiásticos.

De este hecho se puede concluir fundadamente en favor de un valor social de los pobres. Porque si es verdad que no todas las personas a cuyo nombre viene redactado un libro, tienen la misma importancia en la comunidad y no son consideradas bajo el mismo aspecto, es también verdad que el existir tal libro hace suponer que esas personas tuvieron en la primera comunidad un lugar social y que por ellas proveyó públicamente la Iglesia.

Este libro *De orphanis* está ordenado, no jurídicamente, pero sí ideológicamente, en tal forma que nos permite hacer un análisis. Se trata en él: de la adopción de los huérfanos por las familias privadas (c. 1), de la providencia que debe tener el obispo por los huérfanos e igualmente por los otros necesitados (c. 2), de la ordenación de las oblaciones para los que dan o para el módo cómo deben ser recibidas o rechazadas de una manera más detallada que en otros lugares de ambas colecciones (c. 4–10) y finalmente de los padres de familia y los hijos, de los criados y los amos, de la obediencia debida a los príncipes seculares, de las vírgenes (cc. 11–14). Son todas normas si bien preferentemente de orden social, que constituían, sin embargo, como se ha señalado más de una vez, una disciplina eclesiástica que regía los fieles entre sí y ante la jerarquía.

Aunque los preceptos dados en los capítulos de este libro se dirigen por lo general al obispo y los pobres son nombrados como objetos al cuidado del obispo, o sea, son considerados pasivamente, sin embargo al señalar en el capítulo tercero: *quinam adjuvandi sunt secundum dominicam constitutionem* [154], dan las Constituciones y la Didascalia una descripción de la figura del pobre que sintetiza su ubicación y condi-

153 FUNK, *Didascalia*, Lib. IV, pág. 218, 219 ss.
154 FUNK, *Didascalia*, en "Didasc", IV, 3, p. 220.

ción en un campo público y oficial dentro de la Iglesia. He aquí el texto del capítulo a analizar:

Quandoquidem et Dominus beatiorem esse dixit eum qui dat quam qui accipit; sed et ab eo etiam dictum est: Væ illis qui habent et in hypocrisi accipiunt (Mt., 23, 14) *aut qui cum sibi possint suppetias afferre, ab aliis accipere volunt: uterque enim Domino reddet rationem in die judicii. Sed qui accipit, aut propter incidentem, aut propter alendorum liberorum multitudinem; is non modo non reprehendetur, verum etiam laudabitur; altare nam Deo reputatus a Deo honorabitur* (THISIASTERION GAR TO THEO LELOGISMENOS YPO TOU THEOU TIMETHESETAI) *impigre pro largitoribus suis ac assidue deprecans; non otiose sumens, sed quod eius est, per preces suas doni mercedem præbitori tribuens* [155].

Nótese que se habla de los pobres en modo directo y que los pobres son llamados "altar de Dios"; afirmación nuestra nueva, puesto que ni Funk ni otros comentadores la hacen.

Aquí se dice de los huérfanos, de los ancianos, de los enfermos, de los padres de muchos hijos, todos equiparados por el título común de pobres [156].

El concepto fundamental está expresado por esa metáfora de que el pobre es el "altar de Dios", altar dedicado a Dios. Sin embargo, por la fuerza de las ideas de todo el contexto se sale fuera del campo de la metáfora para expresar en ella una realidad. La argumentación es: si hay mayor felicidad para quien da que para quien recibe, no obstante, el pobre que recibe por necesidad, no está en condición inferior; pues si es condenado quien recibe limosna sin tener causa para ello, el pobre verdadero, por tener causa, será alabado, *porque* él ha sido reputado "altar de Dios". Más adelante se verá qué signifique y a qué venga esa justificación del pobre verdadero; aquí baste notar simplemente que lo que justifica al pobre para recibir, es su condición de "altar de Dios".

Primera consecuencia es que el pobre no es algo anónimo, sin lugar en la Iglesia; él tiene esa condición de "altar". Sobre este nombre dado al pobre, cuyo hecho ahora simplemente comprobamos, afirmamos que expresa una realidad nueva, creada por la Iglesia, en la comunidad de los fieles, y que tiene valor no sólo en el orden privado sino también público y oficial, no sólo moral, sino también social y disciplinario. Bajo esta realidad es considerado el pobre siempre que la Iglesia establezca algo de él. Para fundamentar esta afirmación sobre su base principal es necesario dejar asentado, antes de pasar al punto siguiente, que el valor totalmente nuevo que encontramos en este modo de llamar y, consi-

155 "Const.", IV, 3, 1–3; FUNK, p. 221.

156 La "Didascalia" enumera: Si enim in orphanitate constitutus est aut aut in paupertate aut per senectutis defectionem aut propter ægritudinis infirmitatem aut propter filiorum, quia multi sunt, nutrimenta accipit. ("Didasc.", IV, 3, 3; FUNK, p. 220).

guientemente, de considerar al pobre, es que él es tomado como sujeto activo, es "altar" porque ejerce una acción positiva: "*altar deputatus... quoniam orat... tribuens doni mercedem*". De ahí que la comparación del pobre al altar deba ponerse, al sistematizar lo que las fuentes dicen de él, como término a quo del concepto público y oficial del pobre, teniendo esta comparación importancia social en la comunidad cristiana.

2. — El primero que da el nombre de "altar", no propiamente a los pobres, sino a las viudas es S. Policarpo. Se encuentra también aplicado a las viudas en Tertuliano. Después se pasa ya a la Didascalia y a las Constituciones, que lo usan no sólo varias veces, sino con una indiscutible intención exclusiva para una determinada clase de personas. Como quiera que esta palabra existía ya en la literatura cristiana, sobre todo en la Sagrada Escritura, es necesario que al usarla intencionadmente en un sentido metafórico, se haya querido significar con el nombre nuevo una nueva realidad trasladada al sentido originario. Es natural, pues, referirse inicialmente a éste.

La palabra "altare", en griego THYSIASTERION, con que son llamados los pobres, proviene de la S. Escritura. Es el "altar del Dios de la Biblia", dice Behm [157]. Y tanto en la S. Escritura como en los Santos Padres de nuestra época, tiene un único uso y significación: es el altar del sacrificio. De este concepto propio básico se pasa a llamar "altar de Dios" a las viudas y a los pobres en general. La razón deriva evidentemente de una actitud nueva, positiva, de la Iglesia frente a los pobres. La Iglesia tiene entre los fines de su misión el cuidado de los pobres. Ella lo entendió así desde el comienzo. La caridad espiritual, de la que vive la Iglesia y que une a todos los fieles, como señal externa y pública de su condición de discípulos de Cristo [158], fue entendida y realizada frente a los pobres, por la misma fuerza de su intensidad de una manera muy concreta: espontáneamente floreció en la limosna material. Es así como el autor de los *Hechos* describe la primera comunidad de Jerusalén [159]. La caridad difundida en Pentecostés llevó a los fieles a una comunidad de bienes materiales. Eso pudo ser una exageración, ya que era una condición naturalmente insostenible, pero en el fondo era una consecuencia natural y necesaria. Del cuidado de las mesas de los pobres, sino como causa, al menos como ocasión, nacerá el nombramiento de los siete diáconos [160]. Sin embargo, de que la Iglesia debiera encargarse del cuidado de los pobres, ya sea por medio de sus ministros oficiales, ya sea por medio de administradores nombrados sólo para lo temporal, no se sigue

157 *Altar des Gottes der Bibel*, "Theol. Wörterbuch z. N T", v. "Thysiasterion", p. 182.
158 *Joan.*, 13, 35.
159 *Act. Apost.*, 4, 32–34.
160 *Act. Apost.*, 6, 1–6.

de que la caridad hubiera de ser necesariamente organizada en torno al altar. Empero desde el comienzo la caridad está atada al THYSIASTERION, al altar del sacrificio. Es ésta la actitud primera, la fundamental, tomada por la Iglesia para con los pobres.

Esta actitud implica actos intermedios. En primer lugar, la Iglesia antes que a nadie, ha unido al altar la persona de sus ministros, no sólo porque los constituye para el servicio del altar, sino porque establece en orden a los fieles que sus ministros vivan, en lo material, del altar. En segundo lugar, tanto los Padres como las colecciones de derecho testimonian que existe una disciplina de la Iglesia obligando a los fieles a no acercarse al altar sin las oblaciones (primicias, décimas y otros dones voluntarios) [161]. Nuestro Señor había dicho: *Dignus est operarius cibo suo* [162], y S. Pablo en un lenguaje no menos concreto: *qui altari deserviunt, cum altari participant* [163]. Es así como nace la acumulación de bienes materiales alrededor del altar del sacrificio. Es importante notar, por las consecuencias que luego se destacarán, que el sentido y objeto de esas normas disciplinarias no son de orden puramente material. Si los fieles dan sus oblaciones es ante todo para expresar su participación y asistencia activa en el sacrificio y para significar a los ministros la reverencia y sumisión debidas. Si los ministros viven de lo ofrecido por los fieles, restante del sacrificio, es en atención al ejercicio de su misión así como *dignus est operarius mercede sua,* resto que consumen en nombre de Dios, a Quien todo únicamente es ofrecido.

La Iglesia ha determinado cuidar de tal manera de los pobres que los considere en la misma lista y categoría que sus ministros y que sean objeto de la misma obligación de parte de sus fieles. La caridad tiene el carácter que define bien la *Didache*:

Non repudiabis indigentem, communicabis autem in omnibus cum fratre tuo nec quadquam dices proprium, nam si in inmortalibus consortes estis, quanto magis in mortalibus [164].

Y como quiera que el lugar donde tiene efecto el consorcio de cosas mortales e inmortales entre los fieles y Dios y entre los fieles en sí, es el altar, a él son unidos los pobres, más aún, ellos son llamados "altar". La Iglesia los ha colocado así en el centro de la comunidad unida, pues era el altar el que unía la comunidad y constituía concretamente su centro. Al origen de este nombre para los pobres corresponde su valor. Este modo de hablar desaparece con las Constituciones Apostólicas al fin del siglo cuarto. Tiene por lo tanto que significar algo particular de esta época. Que el pobre sea llamado altar depende estrechamente del hecho que el altar significaba para los cristianos un objeto concreto

161 CYPRIANUS, *De opere et eleemosynis,* c. 15; ML 4, 612.3; JUSTINUS, *Apol.* I, c. 67; MG 6, col. 430; TERTULIANUS, *Apol.* c. 39, ML 1, 470.

162 *Mth.,* 10, 10.

163 *I Cor.,* 9, 13.

164 *Didache,* IV, 8. FUNK, p. 17.

alrededor del cual se organizaba toda la vida de la Iglesia. En primer lugar, como fundamento de toda otra derivación, la comunidad reunida en torno al altar con el obispo y su presbiterio era la idea concreta que tenía de la Iglesia viviente, la primitiva comunidad de fieles. Por eso S. Ignacio de Antioquía describe la unidad de la Iglesia:

Nemo erret: nisi quia intra altare sit, privatur pane Dei[165]. *Qui intra altare est, mundus est, qui vero extra altare non est mundus*[166]. *Omnes velut in unum templum Dei concurrite, velut in unum altare, ad unum Jesum Christum, qui ab uno Patre prodiit et apud unum fuit ad eumque reversus est.*[167].

La cumbre de la vida religiosa se alcanza cuando la comunidad cristiana se encuentra toda unida, jerárquicamente, alrededor del altar. Y comunidad se expresa exteriormente hasta la comunión de los bienes materiales. La descripción de la liturgia eucarística de S. Justino termina con recepción y distribución por el obispo, de las donaciones de los fieles a favor de los pobres[168]. Igual concepto encierra la celebración del ágape que precede a la celebración de la Eucaristía.

De centro concreto de la vida religiosa, el altar pasa a ser centro concreto de la vida jurídica, social, política de toda la comunidad de los fieles. Sobre el aspecto jurídico puede seguramente señalarse el hecho que casi todas las colecciones del derecho eclesiástico tienen como centro el ordenamiento de la liturgia eucarística, que deriva en el ordenamiento de la sociedad cristiana como tal. Casi de una manera gráfica describe la comunidad ordenada jerárquicamente alrededor del altar el Testamentum Domini Nostri Jesu Christi:

Deinde sit tronus [*episcopi*] *versus orientem, a cuius dexteris et sinistris sint loca* [*seu subsellia*] *presbyterorum... Sit porro locus throni* [*episcopi*] *elevatus* [*a solo*] *tribus gradibus, quoniam et altare ibi collocandum est*[169].

Quien está junto al altar, es la mayor autoridad, no sólo religiosa sino judicial[170]. La palabra "excomunión" tiene ese origen y signifi-

165 IGNATIUS, *Ad Ephes.*, V, 2; FUNK, *Opp. PP.*, p. 177.

166 IGNATIUS, *Ad Trall.*, VII, 2; FUNK, *o. c.*, p. 207.

167 IGNATIUS, *Ad Mag.*, *VII*, 2; FUNK, *o. c.*, p. 197. Studeatis igitur una eucharistia uti; una enim est caro Domini nostri Jesux Christi et unus calix in unitatem sanguinis ipsius, unum altare, sicut unus episcopus cum presbyterio et diaconis, conservis meis; ut, quod faciatis, secundum Deum faciatis (IGNATIUS, *Ad Philadel.* IV; FUNK, *o. c.*, p. 227). Testimoniando la unidad de la comunidad expresada en la unidad del altar, traen las Constituciones el siguiente canon: Si quis presbyter contempto suo episcopo seorsum congregationem fecerit et aliud altare erexerit, cum nihil ad pietatem et justitiam pertinens in episcopo damnaverit, deponatur tanquam dominandi cupidus (est enim Tyranus), et reliqui clerici, quicumque ei se adjunxerint; laici vero segregentur. Hæc vero post unam vel alteram vel etiam tertiam episcopi admonitionem fiant (*Const.* VII, 47; FUNK, p. 573).

168 JUSTINUS, *Apol.*, I, c. 67; MG, 6, col. 430.

169 *Tes.*, Lib. I, XIX, *de Const. Eccæ.;* RAHAMI, p. 25.

170 Si quis monitus arroganter responderit, qui ad altare sunt, in unum conve-

cado. Las *Litteræ commendatitiæ* no tienen otro objeto sino recomendar que fuera aceptado a la comunión aquel que las llevaba, distinguiendo al mismo tiempo la dignidad de cada uno, esto es, si debía ser aceptado a la comunión de los obispos, presbíteros, diáconos, viudas, pobres o simplemente de laicos [171]. De la aceptación a la comunidad dependía la aceptación a los demás órdenes de la vida en la comunidad. Las Canones Ecclesiastici SS. Apostolorum después que han dado las normas sobre la elección de los obispos, presbíteros, viudas y diáconos y descrito sus correspondientes derechos y el oficio de cada uno, resumen con este canon la vida de los laicos:

Laicus negotiis sæcularibus inserviant, eis subditus, qui altari adsident. Unusquisque proprio suo loco placeat Deo, alius alii non succensens propter institutum ordinem, unusquisque, in quo vocatus est a Domino [172].

De una manera concreta y plástica se ve la concepción de la Iglesia en esta época. El orden con que es organizada jerárquicamente la comunidad junto al altar en las asambleas ha de conservarse en la vida real de los "negocios seculares".

El altar es, pues, no sólo un lugar de unión sino título de comunión y dignidad; quien más cerca esté de él tiene mayor dignidad. El pobre es, dentro de esta concepción total y por fuerza de ella —ya que no puede estudiarse este nombre fuera de la época en que se lo impuso—, llamado altar. Y la Iglesia, por lo tanto, al juzgarlo altar en la comunidad, le ha comunicado ante todo la dignidad que a este nombre le corresponde. Así las Constituciones y la Didascalia ordenarán al obispo que tiene el cuidado del altar del sacrificio, que "observen ese altar de Cristo" que son los pobres [173]. Es concretamente el honor supremo que la Iglesia concede al pobre, o mejor, el honor con que la Iglesia ha querido honrarlo oficialmente.

nientes in talem cum æquo consilio, quod justum est, decernant. (*Can. Ecci Ss. Apost.*, c. XVIII, 5; Funk, *Didache*, p. 65).

171 Cfr. *Didasc.*, II, 58; Funk, p. 166 ss.: capítulo intitulado De hominibus commendatis, vel peregrinis laicis, clericis, episcopis; et quod in eis recipiendis non debemus esse neglegentes. En el Nº 6 de este capítulo, dice: Si autem egenus et egena sive de loco sive peregrinus supervenerit et præterea senior ætate et locus non fuerit, tu, episcope, talibus locum ex toto corde fac, etiamsi tu ipse super humum sederis, ut non fiat apud homines a te acceptio personarum, sed apud Deum ministerium placeat (Funk, p. 169–170). Cfr. *Jac.*, 2, 1–6. Cfr. *Didache*, XII, 1–5; Funk, p. 39; *Const.*, VII, 28, 3–4; Funk, p. 417; *Const.*, VIII, 47, 33, p. 567–573. *Conc. Ilib.*, c. 58, Mansi., A.C.C., t. II, col. 155 sobre el cual canon dice el comentador: "Nec ab his examinari tantum concilio placuit sed et testimonio episcoporum comprobari ut certior de his populus redderetur, qui ad ecclesiasticam communionem, qui ad humanum convictum secure possint admitti" (*Comment*,, c. XLI; Mansi, *ib.*, *col.* 330).

172 *Can. Ecci. S. Apost.*, c. XXIII, 1, 2; Funk, *Didache*, p. 69.

173 *Didasc.*, IV, 5, 1; Funk, p. 222.

3. — Este nombre de "altar de Dios" expresa la figura que el pobre encarna socialmente en la disciplina de la Iglesia primitiva [174].

La razón está manifestada por Braun en su obra *Der Christliche Altar,* aplicando a los pobres lo que él dice solamente de las viudas: también las viudas son llamadas altar, ya que ellas debían llevar una vida de oración y renuncia, esto es, una vida de constante sacrificio, por eso además, pues eran sustentadas con las ofrendas de la comunidad [175]. Nótese que todas estas razones las tienen todas las demás categorías de personas que vivían del altar y a él estaban consagradas en servicio. Sin embargo ni los ministros, ni las vírgenes [176] son llamados altar en las

[174] *Didasc.*, II, 26, 8: "Viduæ et orphani in typum altaris putentur autem a vobis (FUNK, p. 104).

Constitutiones, II, 26, 8. (FUNK, p. 105.)

Didasc., III, 6, 3: "Sicut autem vidua se altare Dei esse, et in domo sedeat perpetuo, neque aberret nec vagetur in domibus fidelium, ut accipiat; numquam enim altare Dei alicubi aberrat nec vagatur, sed in uno loco fixum est. (FUNK, p. 190.)

Const., id., 5; FUNK, p. 191.

Didasc., III, 7, 2: "Quæ talis ergo est vidua, conligata altari Christi, quoniam scriptum est in evangelio: duo si convenerint in unum et dixerint monti huic: tolle et mitte te in mare, fiet. Videmus ergo aliquas viduas non convenire, quia non impetrant, cum petant. (FUNK, p. 192.)

Const., "AI TOIAUTAI OUN JERAI OU PROSFERTENTAI TO THYSIASTERIO TOU THEOU", p. 193.

Didasc., III, 10, 7: "Tu vero ores pro eo accultans eius nomen, et sic implebis, quod scriptum est, tu et viduæ tales, quæ estis altare sanctum Dei Jesu Christi. Nunc autem audivimus viduas esse non conversantes secundum præceptum, sed tantum id agentes, ut mendicent et aberrant ac vagentur" (FUNK, p. 204.)

Const., III, 14, 1: "OSTIS POT'AN E AGION THYSIASTERION THEOU UPARJUSA", p. 205.

Didasc., IV, 7, 1: "Propterea episcopi, fugite et evitate subministrationem talium, quoniam scriptum est: non oferres in altare Dei quidquam nec pretii canis nec mercedis meretricis. Si enim viduæ ob suam cæcitatem orant pro fornicatoribus et legis transgressoribus neque exaudientur, non accipientes, quæ rogant, necessario infamiam verbo infertis regimine vestro malo, quasi non sit Deus bonus atque largiens. Cavete ergo magnopere ne ministretis altari Dei subministrationibus illegitimis." (FUNK, p. 226.)

S. POLICARPO dice en su *Epistola*: "Viduas vero doceamus esse prudentes circa fidem Domini, interpellantes sine intermissione pro omnibus, longe recedentes ab omni calumnia, detrectatione, falso testimonio, avaritia et omni malo; cognoscentes, quod altare Dei sint et quod ille omnia clare perspiciat, nihilque eum lateat nec ratiociniorum nec quidam occultorum cordis." (*Ad Philip.*, IV, 3; FUNK, *O. PP. Apost.*, p. 271.)

El PSEUDO-IGNACIO: "Eas quæ in virginitate sunt, honorate sicut sacras Christi; viduas in castitate (honorate) sicut altare Dei (*Ad Tarsens.*, 9, 1; FUNK, *P. Apost.*, II, p. 103.)

[175] BRAUN, J., s.j., *Der Christliche Altar,* München, 1924, I, p. 30. FUNK, comentando el pasaje anteriormente citado del Pseudo-Ignacio: "Altare Dei autem viduæ appellari videntur, quia semper orare debebant atque de donis sutentabantur, quæ fideles in altare ponebant."

[176] Las vírgenes son llamadas con el nombre tradicional de "altar de los incienso", según METODIO: "Nam et esse altare Dei incruentum traditione accepimus, caste viventium cœtus; sic magna quædam res ac præclara virginitas videtur. Quare inmaculatam illam et perfecte puram omni cura servari oportet, nullum commercium habentes cum inmunditiis carnalibus, sed intus ante faciem testimonii sapientia deauratam in sabetis sanctorum statuere, suffitum odoris suavissimi charitatis exhalantem Domino." (*Conv., decem virg. orat.*, V, c. 6; MG 18, col. 107.)

Más abajo, *orat.* V, c. 8, MG 18, col. 111, aplica el nombre de altar del sacrificio

colecciones del derecho que están dentro de nuestra época. El nombre se reserva exclusivamente para designar a las viudas [177], huérfanos, pobres en general. Esta conducta de la Iglesia, sólo explicable por un gesto positivo, está clara y ampliamente justificada en las razones que son dadas o reconocidas en el pobre al llamarlo así. Dos textos dan a este nombre valor de significación pública en la comunidad: El primer texto ha sido citado en el número primero de este capítulo. Puede decirse que tiende a justificar al pobre en la sociedad cristiana. El pobre es una carga para la comunidad, materialmente es un peso muerto, irremovible a pesar de todos los esfuerzos que se han hecho para disminuir su número [178]. El pedir limosna, además, cuando no existe razón es un reato contra la sociedad. ¿Cómo puede, pues, justificarse el pobre ante una sociedad cristiana en el orden social? Con una revalorización en un orden superior que valga para la sociedad natural. Es éste un razonamiento perfectamente encuadrado y hecho por el capítulo de las Constituciones que estudiamos:

Is non modo non reprehendetur, verum etiam laudabitur: altare Dei reputatus a Deo honorabitur; impigre pro largitoribus suis ac assidue deprecans; non otiose sumens [179].

Metafóricamente, la condición del pobre que no sólo lo justifica para recibir la limosna, sino que lo pone en una condición laudable, honorable por Dios en la sociedad como tal, es expresada por *Altare Deo reputatus*. Es, pues, la realidad expresada por esta metáfora, la que da al pobre una significación pública en la comunidad.

El segundo texto es el citado de Const., II, 26. Si el anterior justifica al pobre en la comunidad como sociedad, éste lo justifica en la comunidad como Iglesia.

La Iglesia está dividida en jerarquías (personas que son la jerarquía, o a ella están unidas por participación de oficio) y fieles. Esta diferencia tenía su máximo efecto concreto, aún gráfico, cuando la comunidad estaba reunida en torno al altar. A los extranjeros no se les permitía ofrecer o acercarse al altar sin el sacerdote, ya que nadie podía arrogarse el "honor" [180]. Esta diferencia esencial, que se urgía y manifestaba en las partes supremas del culto, tenía también su manifestación y urgencia en la participación de las oblaciones.

a las viudas. El mismo nombre que Metodio dan las Constituciones a las vírgenes, después de llamar altar de Dios a las viudas y a los huérfanos: "Virgenes ad instar thuribuli et thyamiamatis seu suffitus honorentur (*Const.*, II, 26, 8; Funk, p. 105.) Estos pasajes testimonian que existía una tradición en el empleo de esos nombres y que no se daban sino con razón a determinadas clases de personas, de acuerdo con su lugar y oficio en la comunidad cristiana.

177 Cuando las Constituciones distinguen las diaconisas de las viudas, sólo a éstas llaman altar. (Cfr. *Const.*, II, 26, 3.6; Funk, p. 103.)

178 Cfr. Cap. siguiente, n. 1.

179 *Const.*, IV, 3, 3; Funk, p. 221.

180 *Const.*, II, 28; Funk, p. 107 ss.

Analicemos el lenguaje e intención de las fuentes mismas: El sentido del capítulo que estudiamos proviene del capítulo inmediatamente anterior titulado: *De primitiis et decimis, et quo modo debeat episcopus, ex eis vel ipse accipere, vel aliis distribuere* [181]. Las Constituciones y la Didascalia no son una simple colección de disciplina eclesiástica, sino que razonan y fundamentan sus normas. Este mismo procedimiento siguen al referirse a las primicias y décimas [182].

El concepto fundamental es que la participación en las oblaciones era un privilegio alta y exclusivamente sacerdotal. Las oblaciones eran dadas a Dios en acción de gracias y por El transferidas a los sacerdotes *quasi legitima et jura lege perpetua debita* [183], o dadas directamente como estipendio del trabajo —décimas— [184]. En ambos casos se trata de oblaciones que pertenecen exclusivamente a los ministros del Santuario de las cuales ningún otro podía participar.

Sólo a los sacerdotes y levitas, en función del altar, daban los fieles las primicias y décimas. Esta concepción e institución pasa a la Iglesia.

En las Constituciones y Didascalia el capítulo que nos interesa comienza con el título: *Ad cuius formam et dignitatem unusquisque de clero ordinatus sit a Deo* [185]. Luego sigue la solemne intimación: *Audite ergo etiam vos, laici, electa Dei ecclesia* [186]. Y ambas colecciones explican inmediatamente ese traslado. No es inútil leer sus mismas palabras acerca de las oblaciones y de los sacerdotes:

Hi namque vestri pontifices sunt; sicut locum sacerdotum nunc apud vos tenent presbyteri; ac levitarum diaconi, et lectores, et cantores, et ostiarii, diaconissæ, et viduæ, et virgines, et orphani: his vero omnibus superior existit pontifex [189].

Los pobres, aquí enumerados en los huérfanos y las viudas (nombradas separadamente de las diaconisas) son puestos en la misma lista de los obipos y presbíteros; suceden de alguna manera a los levitas del A. Testamento.

Dado el encabezamiento de este capítulo, los pobres que no tienen ninguna dignidad eclesiástica son aproximados de alguna manera al "clero ordenado por Dios". Ellos participan de las oblaciones de Dios con los sacerdotes. Este hecho —definitivo ya para lo fieles de esta época— los separa del resto de la comunidad y los pone junto a los que sirven oficialmente a la Iglesia. Sin embargo son, junto con las vírgenes

181 FUNK, *Didascalia,* II, 26, p. 92.
182 Cfr. *Didasc.,* II, 25, 15, 26; FUNK, p. 98 ss.
183 CORNELIO A LAPIDE, *Comment. in Num. XVIII,* 8, p. 286.
184 C. A LAPIDE, *Comment. in Num. XVIII,* 12, p. 287.
185 FUNK, *Didascalia,* II, 26, p. 102.
186 *Didasc.,* íb.
187 Ibídem.
188 *Didasc.,* II, 26, 2; FUNK, p. 103.
189 *Didasc.,* ib., 3; FUNK, p. 105.

(aunque nótese la diferencia), los únicos que no revisten el carácter de un servicio oficial o de una total consagración.

Aún más, las fuentes explican y fundamentan el título que los pobres tienen para ser puestos entre "el clero ordenado por Dios": después de la enumeración citada dice qué representa cada uno en la comunidad, es decir, porqué cada uno puede suceder a los sacerdotes y levitas del A. Testamento y deba ser reverenciado en las primicias y décimas de los fieles. Del obispo "ministro de Dios" dice:

Hic vobis post Deum terrenus Deus, cui honorem debetis præstare [190]:

y sigue hablando así del diácono, de la diaconisa, de los presbíteros, para concluir:

Viduæ et orphani in TYPUM ALTARIS *putentur autem a vobis* [191].

El argumento total que presupone el texto puede expresarse así: si los pobres siguen a los levitas del A. Testamento en participación de un derecho de rigurosa exclusividad y si entran de alguna manera en el "clero ordenado por Dios", es porque han sido reputados por Dios para la Iglesia *altare Dei,* no por una simple denominación extrínseca, sino como quien expresa y nombra una realidad.

Este nombre, pues, tan inconfundible y tan sacro para los cristianos, define y justifica al pobre dentro de la comunidad como Iglesia. Cuando los fieles se reúnen en asamblea y traen sus oblaciones, símbolo material de reverencia y reconocimiento de sus jefes de todo grado que son los ministros de Dios, deben incluir como objeto de ese único gesto público religioso a los pobres. Gesto que, como ellos saben, viene de mandato original divino, ordenado por la Iglesia.

Justificado el pobre con ese nombre en la comunidad social y religiosa es necesario estudiar qué realidad está expresada en él.

Tres títulos tienen los pobres, según las fuentes, para ser llamados *altar*:

El título primero es su condición de vida. Para ello es preciso tener en cuenta que, según la constante enseñanza de la Iglesia por medio de los Santos Padres, el pobre verdadero, o sea, aquel que necesariamente está en estado de pobreza inevitable, ha recibido de Dios su condición de pobreza. Asimismo los Ss. Padres reconocen una misión especial, en el campo social, a esa condición que podemos resumir en estas palabras de S. Agustín:

'Fecit Deus pauperem, ut probet illum de divite; et fecit Deus divitem ut probet illum de paupere [192].

Sin embargo, la pobreza tiene por fin probar al pobre antes que a ningún otro. La condición del pobre es la de quien soporta una vida de

190 *Const.,* II, 26, 4; FUNK, p. 105.
191 *Const.,* II, 26, 8; FUNK, p. 104–105.
192 AUGUSTINUS, *Enarrat. in Psalm.,* 124, 2; ML 37, 1649.

sufrimiento constante en la esperanza; sus riquezas son la fe en Dios [193]. Los pobres son llamados "indigentes" [194], "afflicti" [195] entre los fieles; sobre todo el más frecuente es el de "laborantes" [196]. Son personas que llevan "con trabajo" su condición de vida. La Iglesia frente al pobre sabe que está frente a un miembro selecionado de Cristo, especialmente amado de Dios por su despojo de todas las cosas, por su solo vivir de fe en el más amplio sentido.

Es así como el pobre puede ser puesto por S. Cipriano junto a los confesores: la vida del pobre es una "confesión" que no desmerece de la vida de los que padecen persecución por la fe:

Quantum ad sumptus suggerendos, sive illis qui gloriosa voce Dominum confessi in carcere sunt constituti, sive iis qui pauperes et indigentes laborant et tamen in Domino perseverant, peto nihil desit [197].

Esta descripción corresponde sin duda al pobre ideal: verdadero en lo material y en el espíritu, reconocidos por la Iglesia como portadores de una vocación de Dios. Por ello, pues, quiso que fueran llamados con el nombre del altar dl sacrificio: THYSIASTERION TOU THEOU.

El segundo título completa al primero: es la oración especial del pobre. Se trata de un título nuevo que no nace necesariamente de la condición de pobre y que la Iglesia valoriza para llamarlo altar: El pobre es *altare Deo reputatus quoniam orat,* dicen las Constituciones y la Didascalia.

La viuda debe rezar porque ella es *altare sanctum Dei Jesu Christi* [198]. Aún más, la Didascalia niega el título de *altare* a las viudas que por llevar una vida indigna, tienen una oración ineficaz delante de Dios: *non est conligata altari Christi* [199].

La condición de vida del pobre valoriza su oración por el hecho de que es poderoso en su fe y esperanza en Dios. Son sus riquezas personales, que él fructifica en bien de la comunidad por medio de la oración.

El tercer título deriva del hecho de que la Iglesia, al asumir el cuidado del pobre, lo llama a vivir del altar junto a sus ministros.

[193] Dice S. AGUSTÍN, comentando *Ecc.* XXII, 8: "Fidem posside cum proximo in paupertate eius, ut et bonis eius perfruaris. Posside cum illo fidem: pauper est, sed magnam possessionem habet fidem" (*Sermo* XLI, 3; ML 38, 248).

[194] *Didasc.*, II, 25, 3, 15; FUNK, p. 94, 95, 98, 99; 35, 1, 4; p. 120–121; Testament. lib. I, XXXIV. RAHMANI, p. 81.

[195] *Didasc.*, II, 25, 2; FUNK, p. 92–93; *Const.*, II, 27, 6, p. 107; *Const.*, III, 4, 2, p. 187; *Test.*, lib. I, XXVI, RAHMANI, p. 51.

[196] Cfr. *Test.*, lib. I, XXXIV; RAHMANI, p. 81. Es un nombre dado especialmente por S. CIPRIANO: "Misi eidem per Naricum acolythum aliam portionem, ut largius et promptius circa laborantes fiat operatio" (*Epist.* XXXVI; ML, IV, 327); epist. LXI, ML, IV, 363; epist. V, ML, IV, 233; epist. IV, 1, ML, IV, 230; *Paupertate adacti*, epist. XXXVII, II, ML, IV, 328.

[197] CYPRIANUS, epist. IV, 1; ML, IV, 229.

[198] *Didasc.*, III, 10, 7; FUNK, p. 204.

[199] *Didasc.*, III, 7, 2; FUNK, p. 192.

Se ha visto que el título de altar es lo que justifica al pobre en la participación de las oblaciones. Esto es, en el fondo, una traducción de un concepto dado por Nuestro Señor respecto de la limosna: quien da limosna al pobre la da a Dios, una "hostia de suavidad agradable a Dios". El cristiano no da, de primera intención, una parte de sus bienes materiales para alimentar al pobre; él ofrece a Dios en el pobre su bien material como quien devuelve fructificado su Amor. Dice S. Agustín:

Quid sunt pauperes quibus damus, nisi laturarii nostri, per quos in cœlum de terra migramus?... Quomodo, inquis, ad cœlum portat? Et ideo quia manducando consumit [200].

No trae S. Agustín la expresión "altar" pero están allí evidentes todas las notas de su concepto.

En este sentido S. Cipriano da un hermoso nombre a los pobres de la Iglesia al hablar de los que dan limosna:

Et eleemosynas circa domesticos Dei [201]. *Ejus enim censetur familia, a quo pascitur et de cujus mensa vivit.*

Todos los cristianos son domésticos de Dios [202]. Todos ellos son alimentados de Dios, pero de una manera especial lo son los ministros y los pobres. Dios es la *sors* de sus ministros no sólo espiritualmente sino aun materialmente, puesto que viven de los bienes materiales de Dios [203], así también los pobres cuya posesión y cuya herencia en este mundo es Dios, en un sentido total. Ellos, desprovistos de todo por permisiva voluntad divina, puestos junto a las fuentes mismas de los bienes materiales de la Iglesia, que se acumulan allí en nombre y en honor de Dios, son por Dios considerados sus domésticos, sus comensales. Todos los cristianos depositarán, en ese altar de Dios que son los pobres, una porción de sus bienes y los pobres la "elevarán a Dios, consumiéndola".

4. — Reputado *altare Dei,* el pobre tiene una figura propia en la comunidad, reconocida oficialmente.

De las razones que hemos dado se desprende que no todos los pobres gozaban de ese privilegio. El motivo es porque no todos los pobres eran pobres verdaderos, únicos a quienes la Iglesia recogía. Las fuentes mismas testimonian la discriminación a través de las listas oficiales que catalogan los pobres. Por una parte la Iglesia buscaba a todos los pobres de la comunidad, por otra se reservaba la potestad de expulsar a quienes no vivían conforme al canon de una vida cristiana. La palabra "inscripción" no se encuentra en las fuentes; sí por ejemplo en S. Juan Crisóstomo, que dice: *Cogita etiam inscriptorum pauperum gregem* [204].

200 Augustinus, *Sermo* LX, c. 8; ML, 38, 406; cfr. *Sermo* XXXIX, c. 9; ML,
201 Cyprianus, *Lib. de orat.* XXXII; ML, IV, 541.
id., 240.
202 *Ephes.*, 2, 19.
203 Jeronymus, epist. LII, 5; ML, 22, col. 531.
204 Chrysostomus, in epist. *I Cor.*, hom. 21, 7; MG 61, 179.

Sin embargo, del modo como las colecciones se expresan, se deja entender claramente. Ya de la *Didache* que dice: DOTI TOIS PTOJOIS (dadlo a los pobres) [205], según la sintaxis griega se puede concluir en un grupo determinado.

Pero sobre todo la institución vigente en la Iglesia lo supone de lleno. Se ha visto que uno de los oficios del diácono era buscar a todos los necesitados y referir de ellos al obispo. Así los Cánones Ecclesiastici Ss. Apostolorum, la *Constitutiones Ecclesiæ Ægyptiacæ*, la *Didascalia* y las Constituciones. No se trata de advertirlo de una determinada clase de pobres, sino de todos los que verdaderamente son tales. A todos ellos anota la Iglesia y cuida el obispo. "Los pobres de la Iglesia" tenían, pues, la forma externa de inscripción. Es así como adquiere valor superior la frase de RATZINGER: "En el apogeo de la solicitud eclesiástica por los pobres, había pobres pero no mendigos" [206]. Esto es más que una figura retórica. El pobre tuvo necesidad a diario apremiante de las cosas materiales, pero no estuvo desprovisto de todo. El poseía el patrimonio de la Iglesia, alimentado por la caridad de los fieles, que no faltará nunca. Esto explica por qué las pocas veces que las colecciones hablan del mendigo digan palabras fuertes contra él. El mendigo era el pobre excluido de la vida de la comunidad, privado de la limosna por la Iglesia. Las Constituciones traen un capítulo que prohibe dar limosna al perezoso y al entregado a la embriaguez, o más fuertemente: *non est dignus nec eleemosyna, immo nec Ecclesia* [207], y ponen en tono de pena: *omnis, enim ebriosus et scortator mendicabit* (PTOJEUSI) [208]. Lo mismo, según el contexto, ha de decirse del perezoso. El mendigar es, pues, oficio y castigo de quien no merece la limosna de la Iglesia, ni ser de la Iglesia. Asimismo se prohibe severamente a las viudas mendigar. Hacerlo (y lo mismo dígase de los pobres) es incompatible con su condición de altar de Dios [209]. Sólo, por lo tanto, el pobre de la Iglesia, el inscrito o reconocido como tal por el obispo, fue considerado "altar de Dios".

Esta consideración del pobre fue una realidad social sobre lo que nosotros llamamos *la disciplina de las oblaciones* [210]. El punto fundamental de esta disciplina se puede formular así: así como hay discernimiento del pobre antes de su elección, una vez constituido en "altar

205 *Didache,* XIII, 4; FUNK, p. 41.

206 RATZINGER, *Geschichte der kirchlichen Armenpflege,* p. 36.

207 *Const.,* II, 3, 3; FUNK, p. 37.

208 *Const.,* II, 3, 4; FUNK, p. 37.

209 Cfr. *Didasc.,* III, 6, 3; FUNK, p. 190; *Didasc.,* II, 7, 2, p. 192; *Didasc.,* II, 10, 7; p. 204. Con estas palabras pinta el PSEUDO-JERÓNIMO la condición a que han sido reducidos ciertos clérigos por la avaricia de algunos sacerdotes: "Mendicax infelix clericus in plateis, et civili opere mancipatus, publicam quolibet deposcit alimoniam" (Epist. CII, de *Sept. Ordin. Eccæ.,* V, ML, 30, col. 154).

210 Cfr. Lib. II, cc. 25, 26, 27, 28; Lib. III, cc. 3, 4, 7, 8; Lib. IV, cc. 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10 de las Constituciones.

de Dios" gozará por esto del discernimiento de las oblaciones ordenadas al pobre. Recalcan las fuentes que no deben recibir cualquier clase de oblaciones. En primer lugar, por la reverencia y dignidad de ese altar que son los pobres. El honor del altar era de por sí un canon que podía exigir el alejamiento de ciertas personas. A la viuda menstrua se le prohibe acercarse al altar *propter honorem altaris* [211]. De nuestro caso dice claramente la Didascalia en un pasaje que puede decirse clásico en la primitiva Iglesia:

Episcopi ergo et diaconi, observate altari Christi, id est, viduis et orphanis, cum omni diligentia curam facientes de his quæ accipiuntur cum scrupulositate, qualis est ille, qui dat, aut illa quæ dat, ut adescentur. Iterum atque iterum dicimus, quoniam altare de laboribus iustitiæ accipere debet [212].

Este texto trae dos afirmaciones de importancia. Ante todo, el cuidado de la alimentación del "altar" corresponde a los obispos y diáconos, quienes seleccionan las oblaciones; es por lo tanto algo oficial de la Iglesia.

En segundo lugar, la selección de la soblaciones se hace en base a la dignidad del altar. Explícitamente nos dice el texto:

Propterea, episcopi, fugite et evitate subministratione talium quoniam scriptum est: non offeres in altari Dei quidquam nec pretii canis nec mercedis meretricis... Cavete ergo magnopere, ne ministratis altari Dei subministrationibus illegitimis [213]. (El altar del que se habla aquí son los pobres.)

Otra razón añaden los textos: es la oración de la viuda y del pobre. Sobre ésta enseñan las fuentes que Dios hace discernimiento de las oraciones:

Deus cordium inspector, cum judicio et discretione suscipit orationes [214].

Así, no puede recibir limosna de indignos, porque la oración por ellos no sólo no es agradable a Dios, sino que no es escuchada por El [215], como no quiso en otro tiempo escuchar la oración de Samuel y Moisés [216], antes bien conmemora ante El la dignidad de los donantes. Esta doctrina la desarrollan extensamente la Didascalia y las Constituciones. Aún más, la viuda que fraudulentamente recibe de indignos sufrirá cas-

211 *Testam.*, Lib. I, XIII, de orat. viduar.; Rahmani, p. 101.
212 *Didasc.*, IV, 5, 1, 2; Funk, p. 222, 4.
213 *Didasc.*, IV, 7, 1, 3; Funk, p. 226–8.
214 *Didasc.*, IV, 6, 8; Funk, p. 226.
215 Cum autem precantur pro eis, qui peccaverunt et pœnitentiam agunt, exaudientur preces ipsarum. Qui vero in peccatis sunt nec pœnitentiam agunt, ei non solum non exaudientur orationes, sed improbitates suas etiam commendant coram Deo. (*Didasc.*, IV, 6, 9; Funk, p. 226.)
216 Jerónimus, 15, 1; 7, 16; *Const.*, IV, 6, 8; Funk, p. 227.

tigos [217]. Por otra parte, la oración de las viudas y de los pobres por cierta clase de personas podía ser para éstas ocasión de escándalo, en el sentido de que esa oración era una garantía que disculpaba su vida indigna y las confirmaba en ella. Dos clases de personas eran excluidas en la recepción de las oblaciones: los que vivían mal y los excomulgados [218]. También en este sentido deben los obispos *observare altare Dei,* para examinar quiénes son los que dan y discernir en consecuencia las oblaciones con que había de ser alimentado el "santo altar de Dios" que constituyen los pobres.

La severidad de la Iglesia en este punto fue tal, que mandó quemar las oblaciones de los indignos antes de darlas a los pobres [219]; y como quiera que los pecadores eran los que, muchas veces, más daban, prefirió pasar necesidad o hacer colectas extraordinarias o recibir de otras comunidades, antes que aceptar de ellos [220].

Esta disciplina de las oblaciones basada en las ideas expuestas, se encuentra también en los concilios. Ya el Concilio de Elvira trae un claro canon que establece: *Episcopos placuit ab eo qui non communicat accipere non debere.* De este canon dijo Gabriel Albaspineus: *Privata quoque munera ab ejusmodi hominibus non erat accipienda, quod nulli usui essent futura, nisi ad pauperes aut clericos alendos* [221]. Asimismo los *Satuta Ecclesiæ Antiqua*: *Eorum qui pauperem opprimunt, dona a sacerdotibus refutanda,* y en el canon anterior: *Oblationes dissidentium fratrum neque in sacrario, neque in gazophylaceo recipiantur* [222].

Ahora bien, todo lo que se dictamina sobre los pobres se refiere a la limosna, pues a ella se reduce lo que se refiere a la caridad con el prójimo [223]. Pero por otra parte la limosna estaba unida al altar del sacrificio oficialmente, con lo cual recaía naturalmente sobre los pobres cuanto de éste estaba mandado. Es esto la más completa comprobación de que la Iglesia al darles el título y la dignidad de "altar de Dios" no lo

217 "Cum enim vidua nutritur pane solo ex opere probitatis, proderit ei; cum autem multa ei dantur ex opere injustitiæ, detrimentum ei erit." (*Didasc.*, IV, 6, 7; FUNK, p. 226.)

218 "Parent autem se viduæ ad obœdiendum mandatis sibi per superiores, atque juxta præscriptum episcopi faciant, tanquam Deo auscultantes. Certe cum quis non recusat munus viri infamis, aut ab Ecclesiæ ejecti ac pro eo orat, qui et in peccatis festis perseverare, nec vult ad pœnitentiam numquam reverti; tunc cum illo in oratione communicat, et Christum iniquorum depulsorem contristat, hominesque eos per indignam donationem quam faciunt ædificat (et in delicto stabilit): seque cum illis inquinat; non sinens ad pœnitentiam venire ipsos, ut defleant, et Deo precentur." (*Const.*, III, 8, 3; FUNK, p. 199). Esta norma podría decirse comienzo del actual c. 2262, del CDC; lo cual a su vez nos hace pensar que la oración de las viudas y de los pobres, personas que vivían del estipendio de la Iglesia, no era una oración de fieles privados.

219 *Didasc.*, IV, 10; FUNK, p. 230–231.

220 *Didasc.*, IV, 8; FUNK, p. 228–229.

221 Conc. Ilibertum, c. 28; MANSI, *A.C.C.*, t. II, col. 10 et col. 43.

222 *Stat. Eccæ. Antiq.*, cc. 94 y 93; MANSI, *A.C.C.*, t. III, col. 958

223 Cfr. S. TH., I–II, 105, 2 ad 1.

hizo sin razón y se comportó con ellos como se conducía oficialmente con el altar del sacrificio.

A través de esta figura el pobre pasó a ser una sacra posesión de la Iglesia de tal forma que no sólo cuidó celosamente de ellos por medio de sus ministros sino que no permitió que en esa atención tomaran parte quienes no estuvieran unidos a ella.

IV

EL "MUNUS" DE LOS POBRES EN LA COMUNIDAD CRISTIANA

1. Obligación y concepto social del trabajo en la comunidad cristiana.
2. "Trabajo" de los ministros de la Iglesia y "trabajo de los ricos en la comunidad.
3. El "trabajo" de los pobres en la comunidad.
4. "Trabajo" de ciertos grupos de personas clasificadas (viudas, vírgenes) en la comunidad.
5. Crácter social del "trabajo" de los pobres.
6. Pena eclesiástica de la ociosidad
7. El testimonio de los Santos Padres

El pobre en la Iglesia no es una persona jurídica, pues no tiene en ella más derechos que cualquier otro fiel. Sin embargo, su condición de vida se funda, de hecho, en un ordenamiento social.

Por eso estudiaremos la existencia y el sentido de la obligación y del carácter social del trabajo en la comunidad para las diversas clases de personas.

De hecho, la fuente y la administración de los bienes materiales en la Iglesia han sido unidas a una prestación de trabajo, cualquiera que éste sea y cualquiera la unión entre ese trabajo y el bien material.

Esta actitud viene inspirada por las palabras de N. Señor:

Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris; non peram in via, neque duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam: dignus est enim operarius cibo suo [224].

Como asimismo las palabras del Apóstol:

Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si nos carnalia metamus? [225].

La Iglesia, desde su origen, tomó esas palabras e hizo de ellas una *institución estable de orden jurídico-social.*

Así, pues, a quien examina atentamente con qué cuidado en la Iglesia primitiva rigió la obligación de los fieles de sustentar a los ministros de la Iglesia; de qué modo la Iglesia ligó esta obligación con los deberes religiosos de los súbditos de manera que se la considerara una parte

224 *Mat.*, 10, 9–10.
225 *I Cor.*, 9, 11; cfr. todo ese capítulo.

integral del mismo rito litúrgico, no puede menos que imponerse la siguiente conclusión: No se concibe en la comunidad cristiana la existencia de un grupo de fieles que viva de los bienes comunes —de los que viven los ministros oficiales como salario por su trabajo—, sin que de ellos se exija, en retribución, la prestación de una obra útil a la comunidad.

Las fuentes del Derecho Eclesiástico de esta época no distinguen entre el llamado hoy campo social y el campo jurídico. Por eso una transgresión cometida contra el ordenamiento social establecido por la Iglesia no recaía únicamente en lo que hoy llamamos foro eclesiástico sino que era el obispo quien decidía sobre la vida de los fieles en orden a la disciplina de todas sus actividades.

1. — La sustentación de la vida del pobre en la comunidad cristiana puede definirse con esta palabras de Ratzinguer: "Las comunidades cristianas parecían comunidades obreras" [226].

La Iglesia nada cuidó con tanto empeño en el orden social ni inculcó con palabras más fuertes que la obligación del trabajo por parte de cada uno de lo fieles. La palabras de S. Pablo: *Si quis non vult operari, nec manducet* [227], perduran y repetidas en todas nuestras fuentes desde la *Didache* [228] en los comienzos del siglo II a través de la Didascalia [229] en los principios del siglo III hasta las Constituciones Apostólicas a fines del siglo IV [230].

De tres modos se preocupó principalmente la Iglesia de disminuir el número de pobres, eto es, de aquello que en la sociedad no viven de su propio trabajo.

Primero, tratando que los pobres, en caso de que tuvieran familiares, fueran alimentados por ellos [231]. En segundo lugar, haciendo que determinadas clases de pobres fueran recibidos como miembros de la propia familia por las que no tenían hijos. Estas recomendaciones las encontramos en la Didascalia y en las Constituciones:

Quando autem christianus aliquis relinquitur pupillus, sive puer, sive puella, egregium erit facinus, si quis fratrum liberis orbus suscipiat puerum, et loco illi habeat [232].

Y la Didascalia continúa todavía:

Puer[um] autem accipiens substantiam, artem discat, ut mercedem dignam accipiat per artem, ut possit construere sibi et ea quæ ad artem

226 *Geschichte der kirchlichen Armenpflege,* p. 62.
227 *II Thess.,* 3, 10.
228 Cfr. *Didache,* XII, 4; FUNK, p. 39.
229 Cfr. *Didache,* VII, 4; FUNK, p. 39–40.
230 *Didasc.,* II, 63, 5; FUNK, p. 180. *Const.,* II, 63, 6; FUNK, p. 181.
231 Esta norma había sido dada ya por S. Pablo: "Si quis autem suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior." (*I Tim.,* 5, 8).
232 *Const.,* IV, 1, 1; FUNK, p. 219.

necessaria sunt instrumentæt iam non gravet quæ [*a*] *fratribus in eum facta est sine dolo caritas* [233].

Aquí nos interesa la razón contenida en las últimas palabras. La Iglesia obliga al trabajo a todos los que son capaces de él para "no cargar la caridad de los hermanos". La limosna corresponde, pues, a la incapacidad de trabajo manual [234]. De un tercer modo trató de disminuir la Iglesia el número de los pobres: encargó a los jefes de la comunidad procurar trabajo, sea a los peregrinos que se detenían algunos días, sea a los que vivían permanentemente:

Vos igitur episcopi, sollicite cogitate de illorum alimonia; nullo modo deficientes eis; præbentes pupillis quidem paternam curam, *viduis vero tutelam maritalem; juventa fervidis, conjuges; artifici opus... pueros autem sumptum date, quo et artem discant, et ex ea erogatione nutriantur* [235].

Norma que dice claramente que es el obispo quien en definitiva cuida aún de este orden en la sociedad. Por una de las obligaciones de su ministerio debe proveer que la caridad se ejerza sólo en aquellos que no tienen otro ingreso para mantener la vida. Los bienes de la Iglesia recaen sobre quienes no pueden trabajar.

Este criterio con que fueron dispensados los bienes eclesiásticos se revela más si se comprueba que la Iglesia en ciertos momentos restringió a determinadas clases de necesitados, aun a las viudas consagradas al servicio eclesiástico, la facilidad de vivir de los bienes de la comunidad. Ante el caso de un pobre cualquiera, verdaderamente necesitado la Iglesia, no abundante en bienes materiales, dispuso que las viudas trabajaran para obtener su sustento aunque continuaran prestándole servicios [236]. Disposición semejante encontramos dada para los mismos clérigos.

En Africa los *Statuta Ecclesiæ Antiqua* traen estos dos cánones:

Clericus quantumlibet verbo Dei eruditus artificio victum quærat [237].

Omnes clerici qui ad operandum validiores sunt et artificiola et litteras discant [238].

Pero, por otra parte, establecen la obligación que tiene el obispo por medio del arquidiácono de cuidar de la sustentación de los pobres [239], o sea, prefiriendo éstos a los clérigos en la repartición de sus bienes.

233 *Didasc.*, IV, 2, 2; FUNK, p. 220.

234 Cfr. *Didasc.*, IV, 4, 1; FUNK, p. 222.

235 *Const.*, IV, 2, 1–2; FUNK, p. 219.

236 *Didasc.*, II, 4, 2; FUNK, p. 36: "Etenim si vidua est quæ posidet vel sibi suppeditare potest, quæ opus sunt in corpora senectutis, alia vero non vidua, quæ inops est, vel ob morbum vel ob liberos educandos vel ob infirmitatem corporis, huic potius manum porrigat"; id. *Const.*; FUNK, p. 37.

237 *Statuta Ecclesiæ Antiquæ*, c. 51; MANSI, *o. c.*, t. III, col. 955.

238 *Statuta E. A.*, c. 53; MANSI. *ib.*

239 *Statuta E. A.*, c. 17: "Ut episcopus gubernationem viduarum et pupillorum ac peregrinorum non per se ipsum, sed per archipresbyterum aut per archidiaconum agat"; MANSI, *ib.*, col. 952.

Por otra parte el emperador Constantino dio una ley por la que prohibía aceptar como candidatos al clero a otras personas que no fueran pobres, por la única razón de que sólo los pobres pueden vivir de los bienes de la Iglesia, mientras que los ricos han de sufrir el peso de todo género que comporta la administración de sus riquezas [240].

Esta conducta de la Iglesia nos permite sacar una conclusión: lo que en última instancia cuenta para tener título al sustento dado por la Iglesia es no sólo la dignidad eclesiástica en que el diferente necesitado —por propia voluntad o por condición natural— está constituido, sino juntamente la prestación de un trabajo determinado. Que el clérigo o la viuda o cualquier otra persona que prestan servicio a la Iglesia, sean excluidos de la participación de sus bienes y obligados a trabajar para adquirir su sustento, deja entrever claramente que la limosna no se recibe gratuitamente de manos de la Iglesia.

Da mayor relieve a este orden de ideas el hecho de que la caridad se presentó en la Iglesia con un carácter necesariamente social. Por ese mismo principio de caridad por el que cada uno debía trabajar para "no cargar la caridad de los hermanos", nadie debía trabajar solamente para sí, sino también para aquellos que no podían hacerlo.

Las palabras de San Pablo:

Qui furatur iam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti [241]. y que él mismo confirmó con su ejemplo [242], se encuentran así traducidas cuatro siglos más tarde en la Didascalia y en las Constituciones Apostólicas:

At vos, Ecclesiæ juventus, studete, in omnibus usibus et necessitatibus impigre ministrare: operibus vestris cum omni sanctimonia vacate, ut per universum vestrum tempus, cum vobis, tum egentibus *sufficienter provideatis, ne Ecclesiam Dei gravetis* [243].

De un modo semejante libra de las respectivas cargas estatales el emperador Constantino a los clérigos que querían trabajar para hacer limosna [244].

[240] "Neque vulgari consensu neque cuibuslibet petentibus sub specie clericorum a muneribus publicis vacatio deferatur, nec temere et citra modum populi clericis connectantur, sed cum defunctus fuerit clericus, ad vicem defuncti alius allegetur, cui nulla exmunicipibus prosapia fuerit neque ea est opulentia facultatum, quæ publicas functiones facillime queat tolerare, ita ut, si inter civitatem et clericus super alicujus nomine dubitetur, si eum æquitas ad publicam trahat obsequia et progenie municeps vel patrimonio dignoscetur, exemptus clericis civitati tradatur. Opulentos enim sæculi subire neccessitatem oportet, pauperes ecclesiarum divitiis sustentari." *Cod. Theod.*, XVI, 2, 6.

[241] *Ephs.*, 4, 28.

[242] *Act. Apost.*, 20, 34.

[243] *Const.*, II, 63, 1; FUNK, p. 179.

[244] "Præterea neque hospites suscipietis et si qui de vobis alimoniæ causa negotiotionem exercere volunt, immunitate potientur." *Codex Theod.*, XVI, 2, 8.

2. — Sin embargo, persistiendo esta obligación del trabajo, la Iglesia eximió, y aún más, la prohibió a sus ministros.

Exceptuados los casos extraordinarios impuestos por circunstancias especiales —pobreza, confiscación— que pudieron obligar a los clérigos a trabajar para no quitar el sustento a los pobres, los ministros de la Iglesia han tenido siempre el mayor y mejor título para recibir de ella lo necesario para la vida.

Las palabras del Apóstol: *Qui altari deserviunt, cum altari participant* [245], constituyen una ley en la Iglesia. Baste recordar las constantes prescripciones que traen todas las fuentes sobre las primicias y décimas y las demás oblaciones de los fieles [246]. A nosotros ahora nos interesa sólo ver bajo qué concepto comunica la Iglesia los bienes acumulados a sus ministros. Lo comprobaremos en las dos principales fuentes, la Didascalia y las Constituciones, pues son las más minuciosas en esta materia.

Se preocupan por destacar que los sacerdotes del Nuevo Testamento ocupan el lugar de los levitas del Antiguo Testamento [247]. Ahora bien, la posición de éstos en la teocracia israelítica la describen así:

Sed et quia eorum officium erat tabernaculum deservire, idcirco illis terra inter filios Israel sortito non obtigit [248].

El servicio del Tabernáculo exime, pues, a los levitas del trabajo de la tierra, o sea, no es propiamente una exención sino una conmutación. De la misma forma los sacerdotes del Nuevo Testamento no serán totalmente eximidos sino que tendrán un trabajo conmutado.

Et vos [*episcopi et sacerdotes*] laborantes in area *hoc est, in Ecclesia Dei, ex Ecclesia vivite* [249].

La Iglesia no recibe en la comunidad a los ociosos aunque cargue con los que no trabajan, y esta norma vale también para sus ministros [250].

245 *I Cor.*, 9, 13.

246 *Didasc.*, II, 25; *Const.*, II, 26; Funk, p. 102–103; *Didache*, XIII, 3; Funk, p. 41; Cánones *Ecclesiastici S. Apostol.*, XII; Funk, *Didache*, p. 57; 85 Can. Apost., *o. c.*, 2, 3, 4; Funk, *Didasc.*, VII, 47, 2, 3, 4, p. 565; *Testamentum D. N. J. C.*, lib. II, XIV, XV; *De eleemosynis*, Rahmani, p. 137 . Los Cánones *Hippolyti* testimonian también que se daban las primicias del trabajo manual: "Qui habet primitias fructuum terræ ad episcopum eas in ecclesiam eas deferat; eodem modo primitias æreæ et primitias torcularium, olei, mellis, lactis, lanæ et primitias mercedis pro labore manuum." (c. XXVI, 186, 187; *Text. und Untersuch.*, Achelis, phl. 112.)

247 "Quæ tunc primitiæ et decimæ, et partes demptæ et dona, nunc oblationes, quas sancti episcopi Domino Deo offerunt per J. Christum, pro ipsis offerentibus mortuum. Hi namque vestri pontifices sunt sicut locum sacerdotum nunc apud vos tenent presbyteri; ac levitarum diaconi, et lectores, et cantores, et ostiarii, diaconissæ, et viduæ, et virgines, et orphani: his vero omnibus superior exsistit pontifex." (*Const.*, II, 26, 2, 3; Funk, p. 103.)

248 *Const.*, II, 25, 6; Funk, p. 95.

249 *Const.*, II, 25, 5; Funk, *ib.*

250 Cfr. *Const.*, II, 25, 8; Funk, p. 97 y *Const.* II, 63, 6; Funk, p. 181. San Juan Crisóstomo, comentando *II Thes.*, 3, 13: "Nolite deficere; benefacientes", aclara, después de decir que también a los doctores del evangelio hay que dar limosna: "Non enim alligabis, inquit, os bovi trituranti: et, dignus operarius mercede sua. Quare nec hic quidem est otiosus, sed operæ, ejusque magnæ, mercedem accipit" (in epist.

Y por el hecho de que los ministros eran considerados por la Iglesia y por los fieles como "trabajadores", el sustento dado por la Iglesia tuvo el carácter de paga, de estipendio. Las dos comparaciones de San Pablo: *Quis militat suis stipendiis unquam?* [251], y *Dignus est operarius mercede sua* [252], son repetidas siempre que las fuentes mencionan el tema del sustento de los ministros [253].

Aún más, este concepto fue perfeccionado por la Iglesia hasta significar la medida del sustento. Los ministros tienen prohibición de ser "consumptores" de los bienes y precisamente por razón de equidad. Los ministros son los dispensadores de los bienes eclesiásticos, pero no pueden recibir de ellos para sí mismos sino según el trabajo, al modo como el obrero es digno de su merced, usando de ellos con justicia [254]. En un código que se quisiera hacer sobre la administración de los bienes de esta época, estos conceptos serían los fundamentos, claves de todos los demás.

Junto a los ministros de la Iglesia, otra clase de personas que fue aceptada en la comunidad como eximida del trabajo para el sustento: los ricos. Ciertamente al riguroso precepto de trabajar y de evitar la ociosidad del último capítulo del libro segundo de la Didascalia y de las Constituciones podemos añadir este texto:

Si vero dives es neque opus est tibi arte, quæ te nutriat, noli inaniter ambulari et vagari, sed omni tempore stude adire ad fideles et eadem sentientes, et cum eis conjunctus meditare verba salutifera eaque disce [255].

De igual modo en las Constituciones [256].

Aunque ellos sin trabajar "no cargan a la Iglesia" [257], sin embargo así como el obrero laico debía trabajar no sólo para sí sino también

II Thes., c. III, hom. V, 2; MG 62, 494). Nótese que aquí el santo doctor quiere excluir intencionadamente a los Predicadores del Evangelio de la condena que San Pablo conmina en ese pasaje contra los que viven ociosamente.

251 *I Cor.*, 9, 7.

252 *I Tim.*, 5, 18.

253 Cfr. *Didache*, XIII, 1–2; FUNK, p. 41; *Const.*, II, 25, 1; FUNK, *Didasc.*, p. 93; *Can Apost.*, c. 41; *Didasc.*, VIII, 47, 41; FUNK, p. 577.

254 "Episcopus moderato victu contentus sit; item vestitu ad necessitatem et honestatem apto; bonis dominicis tanquam extraneis non abutatur, sed cum modo: dignus est enim operarius mercede sua." Y más abajo: "Nam si soli bona Dei consumpseritis, hoc ab eo tanquam insatiabiles et solicomedones probum reportabitis... atque hæc dicimus, non ut laboribus vestris nullatenus fruamini; scriptum est enim: non alligabis os bovi trituranti; sed ut moderate cum justitia (META DIKAIOSYNES) utamini", *Const.* II, 25, 1, 3, 4; FUNK, p. 93–94. SAN JUAN CRISÓSTOMO habla en ese mismo lenguaje de justicia al comentar cómo el obrero evangélico es digno de su merced: "Aliam profert causam rationi valde consonam, propter quam jure acceptura erant' (DI'EN ESAN DIKAIOI LABEIN), quod non modo laborassent, sed longe majora præbuissent" (in epist. *Ad Cor.*, hom. 21, 4; G 61, 174)

255 *Didasc.*, I, 5, 1, 2; FUNK, p. 12.

256 *Const.*, I, 5, 1, 2; FUNK, p. 13.

257 Cfr. *Const.*, II, 63, 1; FUNK, p. 179.

para los demás, el rico tuvo en la comunidad una función social indiscutible.

En la concepción del rico que nos da comúnmente la literatura primitiva hay dos notas fundamentales: en primer lugar, el rico, esto es, el que posee muchos bienes en este mundo, es originariamente pobre ante Dios; en segundo lugar y consecuentemente, su principal obligación específica en la comunidad es hacer limosna, esto es, hacerse "verdadero rico" según las palabras del Señor en el Evangelio:

Vendite quæ possidetis es date eleemosynam: Facite vobis saculos qui non veterascunt, thesaurum non deficientem in cælis [258].

El rico tiene de esta manera su necesario complemento en el pobre. Gráficamente ha pintado esta interdependencia el Pastor de Hermas en la II Parábola: "Caminando por el campo vi el olmo y la viña. El uno estéril y la otra fecunda que, empero, alcanza sólo su verdadera fecundidad si, sostenida en el aire por el olmo, no se corrompe y pudre su fruto sobre la tierra. El olmo es el rico, la viña el pobre. Este sostenido por las riquezas de aquél puede fructificar más larga y copiosamente; y el rico, de sí estéril, fructifica en el pobre [259].

Esta concepción es clásica en los Santos Padres: San Clemente Romano, queriendo inculcar en los cristianos la jerarquía que debe existir entre ellos dice en su primera epístola a los Corintios:

Servetur itaque totum corpus nostrum in Christo Jesu, et unusquisque proximo suo se subjiciat juxta gratiæ donum ipsi assignatum. Fortis patrocinetur imbecillem, imbecillis fortem revereatur; dives pauperi lar-

258 *Luc.*, 12, 33.

259 "Cum ambularem in agrum et considerarem ulmum et vitem ac cogitarem de iis et de fructibus earum, apparuit mihi pastor et dicit mihi: Quid tu intra te scrutaris de ulmo et vite? Scrutor, inquam, domine, quod sunt altera alteri decori. Hæ duæ arbores, inquit, exemplum positæ sunt servis Dei. Volebam, inquam, cognoscere exemplum harum arborum, quas dicis. Vides, ulmum et vitem? Video, inquam, domine. Vitis hæc, inquit, fructum fert, ulmus autem ligum est sterilis; sed vitis nisi applicata fuerit ulmo, non potest multum fructum ferre iacens in terra, et si quem fructum fert, putrescentem fert non suspensa super ulmum. Cum igitur vitis adiecta fuerit ulmo, fructum fert et ex se et ex ulmo. Vides, ergo etiam, ulmum multum dare fructum, non minorem vite, sed potius maiorem. Quomodo, inquam, domine, majorem? Quoniam inquit, vitis suspensa ad ulmum copiosum fructum dat, jacens autem in terra putridum et exiguum fert. Hæc igitur similitudo ad servos Dei pertinet, ad pauperem et divitem. Quomodo, inquam, domine ostende mihi. Audi, inquit, dives multas quidem opes habet, apud Deum vero pauper est, animo divitiis suis ocupato, et valde exiguam habet orationem et confessionem ad Dominum, et si quam habet, exiguam et infirmam et sursum virtutem non habentem. Cum igitur dives accedat ad pauperem porrigatque ei necessaria, credens, quod pauperes præstet id mercedem apud Deum invenire posse, quia pauper dives est in oratione ac confessione ejusque oratio magnam habet virtutem apud Deum: porrigit ergo dives pauperi omnia sine dubitatione; pauper autem a dicite sublevatus interpellat pro eo, Deo gratias agens de illo, qui tribuit ipsi. Et ille adhuc de paupere curat, ne quid ei desit in vita sua; scit enim, orationem pauperis acceptam esse, et divitem apud Deum. Uterque opus perficit: pauper operatur orationem, in qua dives est, quam accepit a Domino; hanc retribuit Domino, qui tribuit ipsi. Et dives similiter divitias, quas accepit a Domino, sine hæsitatione præstat pauperi. Et hoc opus magnum est et acceptum apud Deum,

giatur, pauper Deum laudet, quod si dederit, per quem eius inopia suppleatur [260].

San Agustín:

Quando Deus facit pauperes, probat divites [261].

Y el Ps. Jerónimo más fuertemente todavía:

Eget officio diaconi sacerdos, sicut et diaconus sacerdotis; nec dives sine paupere, nec pauper sine divite esse potest [262].

Esta función del rico en la sociedad es llamada expresivamente la "obra" del rico: *Uterque opus* (TO ERGON) *perficit,* dice del rico y del pobre el Pastor de Hermas. En esta línea es conocido el libro *De opere et eleemosyna* de S. Cipriano. Allí se dice constantemente *operari* por dar limosna, involucrando el trabajo que está prescrito a los ricos en la comunidad. Ellos como el obrero, y más que él, están en la comunidad para proveer a las necesidades de aquellos que no pueden sostenerse a sí mismos con un propio trabajo. Es el "ministerio", según la expresión del Pastor, que Dios les ha encomendado [263]. Y por ello, si los ricos no hacen esta "obra" son acusados y condenados como perezosos, no precisamente como avaros. Subyace, pues, el concepto de trabajo al simple de dar limosna. Dice así S. Agustín, hecho el *mendicus mendicantium,* a los ricos en favor de los pobres:

Et multum minus habemus ad summam quam soletis afferre: excutite pigritiam [264].

Y San Cipriano en su citado libro:

Atque, ut pigros et steriles et cupiditate nummaria nihil circa fructum salutis operantes [265].

quia intellexit de divitiis suis et ex donis Domini opus fecit in pauperem et recte implevit ministerium Domini. Apud homines igitur ulmus non videtur fructum ferre, et nesciunt neque intelligunt quod, cum siccitas fuerit, ulmus aquam habens vitem nutrit et vitis perennem habens aquam duplum dat fructum, et pro se et pro ulmo. Sic et pauperes operantes ad Dominum pro divitibus augent divitias eorum, et iterum divites pauperibus necessaria porrigentes replent animas eorum. Fiunt ergo ambo consortes operis justi. Hæc igitur qui facit, non derelinquetur a Deo, sed erit scriptus in libro viventium. Beati, qui habent et intelligunt, a Domino locupletari; qui enim hæc sentit, poterit boni aliquid operari." (HERMÆ PASTOR, similitudo II, FUNK, *Op. P. Apost.,* 445–447.)

260 CLEMENS ROMANUS, *I Cor.,* 38, 1, 2; FUNK, *op. cit., P. Apost.,* p. 109.

261 AUGUSTINUS, *Sermo* 39, c. 4, ML, 38, 243.

262 PSEUDO-HIERONIMUS, *Epistola de septem ordinibus Ecclesiæ,* V, ML, 30, 153–154. SAN JUAN CRISÓSTOMO dice: "Nescis quia non ita propter pauperes eleemosynas legem posuit Deus, ut propter eos ipsos qui largiuntur?" In *Epist. ad I Cor.,* hom. 21, 5, MG, 61, 179. Cfr. *Didascalia,* IV, 4, 1–3; *Const.,* IV, 4 1–4. FUNK, p. 222–223.

263 "Qui igitur dat, innoxius est; sicut enim a Domino accepit ministerium implendum, simpliciter id implevit." *Mand.,* II, 6. FUNK, o. c., p. 391.

264 AUGUSTINUS, *Sermo* 66, 5, ML 38, 433.

265 *De opere et eleemosynas,* c. 22, ML 4 618. Cfr. SAN JUAN CRISÓSTOMO comentando: "Honore invicem prævenientes, sollicitudine non pigri (*Rom,* 12, 11) nam et hoc dilectionem parit, quando cum honore patrocinium exhibemus... nam multi sunt qui animo quidem amant, nec manum porrigunt." (In *Epist. ad Rom.,* hom. 21, 3, MG 60, 605).

Esta concepción y terminología pasa a las primitivas colecciones de derecho. Los Canones Ecclesiastici Sanctorum Apostolorum, que datan de la primera parte del siglo III, traen:

Philippus dixit: Hoc, fratres, de dando. Qui opus *facit, sibi thesaurum bonum acquirit. Qui enim thesaurizat in regno, inscriptus* operarius *putabitur apud Deum* [266].

Así la "pereza" y la "esterilidad" del rico, o su "obra", no solamente tuvo un valor personal individual delante de Dios, o simplemente social delante del pobre privado, sino que pasa a revestir un carácter social público, con publicidad de una organización determinada y estable, delante de la Iglesia. Es una consecuencia del carácter público obligatorio que tiene la caridad para los cristianos en esta época. Por eso la Iglesia se sirve de sus ministros oficiales para urgir esta obligación a los que poseen. A tal efecto es significativo el modo de hablar de los Canones Ecclesiatici Ss. Apostolorum: *cogant* (dicen de una de los obligaciones de los diáconos) *opulentos inter fratres, ut manus expandant* [267]. Pero además los fieles están mandados no dar limosna directamente al necesitado sino entregarla al obispo para que él, que conoce a los verdaderos pobres, la distribuya según necesidad [268]. De este modo el "ministerio" dado por Dios a los ricos al concederles las riquezas adquiere un carácter público y oficial. El pobre y el rico se complementan, por lo tanto, mediante el ministerio oficial de la Iglesia. Y esto nos introduce ya en el punto siguiente sobre el "trabajo" de los pobres, donde todo lo anterior toma su verdadero relieve.

3. — A esta "obra" del que hace la limosna responde de parte del pobre otra "obra". Según la II Parábola del Pastor de Hermas que acabamos de citar: *pauper operatur orationem* —O PENES ERGAZETAI TEN ENTEUXIN—. La oración es por lo tanto la "obra", el "trabajo" por excelencia en la comunidad cristiana [269]. La oración es lo que llamamos

[266] *Canones Eccls. Ss. Apost.*, 29; FUNK, *Didache*, p. 73.

[267] *Canones Eccls. Ss. Apost.*, 20; *id.*, p. 67.

[268] "Qui enim dona dant, non suis manibus viduis dent, sed tibi (episcopo), conferant, ut tu, qui calamitosos maxime cognoscis, tanquam bonus dispensator eis dispertias e donis tibi datis." *Didasc.*, III, 4, 2; FUNK, p. 186.

[269] Decimos: "la obra por excelencia" porque era —dado que la Iglesia sustenta sólo a quienes son incapaces de trabajar— la que todos podían hacer. Esa maternal diligencia de la Iglesia por que todos los pobres, por una parte, merecieran sustento, y por otra evitaran la ociosidad (cfr. n. 6 de este capítulo), está confirmada por el hecho de que la Iglesia les dio ciertas clases de trabajo que ellos podían sobrellevar. Así las *Constituciones Ecclesiæ Ægyptiacæ* testimonian que el entierro de los muertos y el cuidado del cementerio eran trabajo de los pobres: "Ne graventur homines in cæmenteriis sepelire; opus enim pauperum omnium est; modo merces operario detur et donum custodibus. Eos qui ibi sunt et opus navant, episcopus sustentet, ne cui ad illos locos venienti sint oneri." (*Const. Ecc. Ægip.*, XXXI, 1, 2; FUNK, *Didasc.*, II, p. 116.) La Iglesia pagaba un salario a los pobres por ese trabajo. Nótense además, de paso, las normas que los *Statuta Ecclesiæ Antiquæ* traen sobre los energúmenos. Ellos viven en y de la Iglesia: "Energumenis, in domo Dei assidentibus, victus coti-

nosotros el "munus" del pobre. Este "munus" deriva al pobre de su condición de "altar de Dios", pues, como se dijo en el capítulo anterior, el pobre es considerado como "altar" no sólo bajo un aspecto pasivo, porque vive de él, sino sobre todo bajo un aspecto activo. El pobre es activamente "altar de Dios" en la Iglesia orando.

Para ver toda la fuerza de esta concepción es necesario ponerla dentro de la línea de ideas que hemos desenvuelto hasta ahora. De esta forma no salimos de la concepción ideológica claramente orgánica de las Constituciones Apostólicas y de la Didascalia. El texto fundamental es el capítulo III del libro IV de la Didascalia:

Nam vere beatus est, qui potest iuvare se, ut non tribulet locum orphani, peregrini et viduæ; hæc autem gratia a Deo est. Væ autem iis, qui habent et cum dolo accipiunt aut qui possunt sese iuvare et accipiunt. Unusquisque vero de accipientibus dabit rationem Domino Deo in die iudicii, quare acceperit.

Si enim in orphanitate constitutus est aut in paupertate aut per senectutis defectionem aut propter ægritudinis infirmitatem aut propter filiorum, quia multi sunt, nutrimenta accipit, qui talis, inquit, est, et laudabitur; altare is enim Dei deputatus est, a Deo et honorabitur, quoniam sine dubitatione pro his, qui dant illi, frequenter orat et non otiose accipiebat, sed pro eo quod dabatur illi, mercedem reddebat per orationem, quantum virtus illius admitebat. Hi igitur in vita æterna a Deo beatificabuntur[270].

Hemos dividido el texto en dos partes: la primera habla del que recibe sin necesidad, del pobre "falso"; la segunda, del que recibe porque está necesitado, del pobre "verdadero".

La primera parte continúa ideológicamente del capítulo anterior en que se ha encomendado al obispo la tarea de cuidar de los pobres disminuyendo su número según los tres modos citados. Ahora se habla de aquellos a quienes solamente debe asistir "secundum dominicam constitutionem"[271]. Sin embargo este capítulo no se dirije ya a los

dianus per exorcistas opportuno tempore ministretur" (c. 92), a quienes los exorcistas imponen diariamente las manos (c. 90), y tienen señalada una labor: "pavimenta domorum Dei energumena verrant" (*Stat. Ecc. Ant.*, MANSI, *A. C. C.*, t. III, col. 958). Los 85 Cánones Apostolorum prohiben a los energúmenos orar: "Si quis dæmonem habeat, ne fiat clericus, sed neque cum fidelibus oret; cum autem enmendatus fuerit, recipiatur, et si dignus exstiterit, clericus fiat" (*Can. Apost.*, c. 79; FUNK, *Didasc.*, VIII, 47, 49.)

270 *Didasc.*, IV, 3, 1–3; FUNK, p. 220. Para el texto paralelo de las *Constituciones* cf. nuestro capítulo anterior, n. 1.

271 *Didache*, I, 5; FUNK, p. 9. Las últimas palabras están tomadas del evangelio, *Mt.*, 5, 26; *Luc.*, 12, 59. No deja de ser sugestiva para este pasaje de la *Didache* esta cita de la Escritura. Con ella se confirma largamente nuestra aserción. Las palabras de la Escritura son el final de una parábola: "Cum autem vadis cum adversario tuo ad principem, in via da operam liberari ab illo, ne forte trahat te ad judicem, et judex tradat te exactori, et exactor mittat te in carcerem. Dico tibi, quod non exies inde, donec etiam novissimum minutum reddas." Aunque la *Didache* está más según

obispos, sino directamente a los pobres que reciben, verdaderos o falsos.

Haciendo un análisis de lo que se dice de los pobres verdaderos podemos destacar tres cosas fundamentales:

a) el pobre es llamado "altar" porque ora;
b) la oración es el "trabajo" del pobre;
c) el "trabajo" es el estipendio con que el pobre retribuye al donante la limosna.

Que el pobre sea llamado "altar de Dios" lo hemos señalado suficientemente al comentar textos de la Didascalia y las Constituciones. Nótese sólo que es una obligacin especial: *frequenter orat* —Didascalia—, *impigre ac assidue* —Constituciones.

En cuanto a la consideración de la oración como "trabajo" del pobre podemos afirmar, en primer lugar, que ambos conceptos de "pobres falsos" están unidos y originados por la idea común de "trabajo".

Según la primera parte del capítulo aludido se debe afirmar un principio importante: a quien recibe la limosna se le exige retribución: *unusquisque vero de accipientibus dabit rationem Domino Deo in die judicii, quare acceperit.*

Supuesta esta afirmación se plantea un doble interrogante:

¿En virtud de qué se le exige la retribución?

¿Por qué no se exige al pobre verdadero?

El motivo por el cual se exige la retribución aparece más claramente al comprobar el hecho y la manera cómo esta exigencia se recomienda en las fuentes. Es, por otro lado, la historia del texto que comentamos. El pasaje se encuentra por primera vez en la Didaché:

æ ei, qui accipit; etenim si quis indigens quidem accipit, innocens erit; qui autem non indigens accipit, rationem reddet, quare acceperit et ad quid; in vinculis constitutus inquiretur ab eis, quæ fecit, neque exibit inde, donec reddiderit novissimum quadrantem [272].

De este pasaje deriva según FUNK el lugar paralelo del Pastor de Hermas:

Qui ergo accipiunt, reddent rationem Deo, quare acceperint et ad quid; qui enim accipiunt coacti aliqua necessitate, non judicabunur; qui vero fallaciter accipiunt, dabunt pœnam [273].

Las afirmaciones que ambos hacen en primer lugar: *Vae ei, qui accipit* y *qui ergo accipiunt dabunt rationem Deo quare acceperint*

Mt., 5,26 sin embargo, según LAGRANGE, éste se explica mejor en el texto de *Lc.*: se habla del juicio divino y se advierte al deudor de pagar ahora algo que debe. (LAGRANGE, *Ev. de St. Luc.*, éd. 3me. 1927, p. 376). El que recibe la limosna debe buscar liberarse de la deuda mientras está todavía en camino.

272 FUNK, *Didache*, Prolegomena, p. 1.

273 *Mand.*, II, 6; FUNK, *Op. P. Apost.*, p. 391. El texto se encuentra también en PS-CLEMENTE ALEJANDRINO: "Vae autem habentibus, et hypocrisi accipientibus, et ab aliis auxilium emendicare volentibus. Qui enim habuerit ac per hypocrisim aut dessidiam acceperit, condemnabitur". Ex NICETAS, Catena in MATH. V, 42. MG 9,748.

et ad quid, indican demasiado la condición, en principio inferior, del que vive de limosna. El que recibe cualquiera que sea y cualquiera sea su motivo —se trata de una condición universal—, está expuesto al juicio: *quare acceperit et ad quid.* ¿Por qué? Porque al recibir se hace deudor. Debe dar algo en cambio de la limosna. He aquí el motivo de la exigencia de retribución.

Esto tiene una importancia grande. Mayor de lo que hoy puede suponerse, teniendo en cuenta la organización de la sociedad cristiana de estos siglos y ubicar al pobre en la comunidad.

La Didaché es tan severa en el *Væ ei qui accipit,* porque es igualmente severa cuando dice, para los fieles y para la comunidad sobre la obligación del trabajo:

Ne piger vobiscum vivat Christianus. Si non vult ita facere, a Christo lucrum quærit; attendite a talibus [274].

Comienzan a correr así paralelas la obligación del trabajo y la retribución de la limosna hasta llegar al fin del siglo cuarto a las Constituciones. El pobre falso es, pues, JRISTEMPOROS: El vive sin prestar un "trabajo", una "obra", exigido tan fuertemente en la primitiva comunidad a los laicos, a los ministros, a los ricos. El pobre falso "carga a la Iglesia". La sanción que él merece es una pena dada por Dios si se tiene en cuenta que los bienes comunes son, en el concepto de esta época, de una manera muy especial "bienes de Dios". Por eso la Iglesia pudo privarlo de la limosna y aun expulsarlo de ella [275].

Correspondientemente, al pobre verdadero —para responder a la segunda pregunta—, no se le pedirá una retribución, porque él al recibir limosna la da prestando una "obra". Es necesario notar en todo su valor este concepto pues coloca decididamente en el campo social, público y externo nuestra argumentación. El pobre verdadero debe retribuir no porque él, simplemente, tiene razón para recibir, sino ante todo porque él retribuye mediante un "trabajo" que es la oración. La oración adquiere así el carácter de "trabajo" que justifica al pobre en la recepción de la limosna. Es una equivalencia en el plano humano que la Iglesia hizo valer y exigió. Si se considera atentamente la segunda parte del capítulo citado es este modo de razonar con los capítulos anteriores:

Si in orphanitate constitutus aut in paupertate laudabitur (las Constituciones: OU MONON OU MEMPHTHESETA ALLA KAI EPAINETHESETAI) *altare is enim Dei deputatus est* quoniam *frequenter orat et non otiose accipiebat.*

Esto es, la alabanza que el pobre recibe, en lugar de la condena, tiene su razón de ser en que él reza por el donante. Su oración es su "trabajo" justificante. Nótese cómo la Didaché hace equivaler los dos

274 *Didasc.,* II, 63,5; *Const.* II, 63.6; FUNK, p. 180-181.
275 Cfr. más adelante n. 6.

modos de expresar: *frequenter et non otiose accipiebat,* y más claramente todavía, con la terminología por nosotros usada, las Constituciones: AOKNOS YPER TON DIDONTON AUTÓ DIENEKÓS PROSEUJOMENOS OUK ARGOS LAMBANON. O sea, en forma afirmativa: *impigre deprecans, cum labore sumens.*

Dado todo el contexto analizado ha de concluirse que intencionalmente están unidos allí como correspondientes los dos términos de oración y "trabajo".

Por ese "trabajo" *non modo non reprehendetur verum etiam laudabitur.* De esta manera pesa sobre el pobre "non otiose accipiens", como recaía sobre los ministros de la Iglesia, aquella severa prohibición de la ociosidad:

Piger enim non potest esse fidelis [276].

El pobre participa así de la comunidad cristiana no como un elemento de carga que ha de ser neutralizado y arrastrado por la abundante corriente de vida de todo el organismo, sino como un elemento activo, que existirá siempre [277], y del que todos se benefician. Aún más, es el suyo un estado especial.

Si antes se dijo que el que recibe, por el hecho de recibir se coloca en un estado de inferioridad respecto de los demás fieles que viven de su propio trabajo, ahora, al señalar la misión del pobre —recibida de Dios—, de vivir de la limosna por la que él da su oración, esto es de ser "altar de Dios", se dice que él "laudabitur", "a Deo glorificabitur". El pobre verdadero goza en la Iglesia de una condición de privilegio.

Queda todavía el tercer punto arriba indicado: el trabajo del pobre tiene carácter de estipendio para retribuir la limosna. Es un concepto que da aquel rigor jurídico que se puede tener en un campo como éste. Dice la Didascalia:

pro eo quod dabatur illi, mercedem reddebat per orationem, quantum virtus illius admitebat.

Las Constituciones usan la correspondiente palabra griega: MISTHOS. Este término tiene un significado fundamental indiscutible definido así por ZORRELL: *id quod aliquis opera altari præstita meruit et quod ei juste solvitud* [278]. En realidad los cristianos conocen el MISTHOS de la limosna. Así la Didaché al describir la vía de la muerte cuenta en el catálogo a aquéllos: GIGNOSKONTES MISTHON DIKAIOSYNES [279]. Quien retribuye la limosna es en primer lugar Dios, puesto que es quien retribuye toda obra buena. Pero al decir, como en nuestro texto, que el pobre también retribuye, la palabra MISTHOS adquiere ya un significado específico. Trabajo y retribución han de ser puestos en un campo ne-

276 *Didasc.*, II, 63,5; *Const.*, II, 63,6; FUNK, p. 180.
277 *Joan.*, 12,8.
278 ZORELL, *Lexicon Græcum NT*, v. MISZOS.
279 *Didache*, V, 2; FUNK, p. 19.

cesariamente natural físico, en un orden humano, y así la correspondencia entre sustento o limosna y oración aproxima naturalmente este texto a aquel pasaje de S. Pablo:

Dignus est operarius mercede (TO MISTHO) *sua* [280].

Esto es, indica aquella relación expresada en este punto por PREISKER: "el precio que le corresponde al trabajador por su trabajo" [281].

El obrero apostólico, ministro de la Iglesia en general, recibe una retribución material por su trabajo humano y por el tiempo empleado en este trabajo. Sin que se exija una equivalencia en estricta justicia entre uno y otro término, existe siempre la relación de una cosa que es debida equitativamente a otra. Esta misma relación, pues, aun cuando en el texto en cuestión sea el pobre quien da y no quien recibe la retribución, es la que existe en nuestro caso, justificada por la palabra MISTHOS. A la oración se debe la limosna y la limosna se debe a la oración, así como al obrero se debe la merced. Este modo de hablar, fuerte por su concreción, está apoyado suficientemente en las fuentes. Baste ahora ver un solo caso para comprobar el modo de expresión y por él el modo de pensar. La Didascalia, para reprender a las viudas que desconsideradamente van a la casa de todos los ricos a rezar, dice:

Quid enim scis, o mulier, a quo accipias aut de cujus diaconia edas aut pro qua jejunas aut cui manum commodasti? [282].

Manum commodare alicui no es sino la imposición de las manos con la oración [283]. Ahora bien, la "commodatio" es una figura estrictamente jurídica de contratos. Si está exagerada la expresión para hacer resaltar la conducta condenable de tales viudas, en el fondo la comparación con un contrato está demasiado justificada por la regularidad con que limosna y oración se correspondían siempre. A la verdad no se puede urgir esta terminología, como tampoco se pueden urgir las comparaciones de S. Pablo del soldado y del obrero, pero no dejan de expresar largamente el plano en que esa correspondencia se movía.

Sobre ese mismo punto existe en las fuentes otro concepto, también

280 *I Tim.* 5,18.

281 *Theol. Wörterbuch z. NT,* p. MISZOS A, II, p. 702.

282 *Didasc.,* III, 8,2; FUNK, p. 198.

283 Esta conclusión la impone el contexto del párrafo arriba citado. En el número inmediato anterior acaba de decir: Ne velint ad aliquem pergere ad manducandum et bibendum aut jejunare cum aliquo aut accipere ab aliquo quidquam aut manus alicui imponere et orare, ut superius diximus, absque consilii episcopi vel diaconi", y en el inmediato siguiente: "Tu quidem, o vidua indisciplinata, vides conviduas tuas aut fratres in necessitate positos; ad membra tua non festinas, ut facias super eos jejunium et orationem adhuc et manus impositionem?". Es indudable que en el pasaje citado en el texto, el término "manus impositionem" o "manus imponere" ha sido sustituido por el "manus commodasti". Por otro lado la viuda no iba a casas particulares sino para ofrecer su servicio del ayuno y de la oración con la imposición de las manos, paar el que la había deputado la Iglesia. *Didasc.* III, 8, 1, 3; FUNK, p. 196, 198.

fundamental, que se revela después de haber establecido ese "munus" del pobre en la sociedad cristiana. Es el concepto del "honor". Es común decir que los fieles deben dar las oblaciones a los sacerdotes con la expresión: los fieles deben "honrar"; "honor" en el sentido de sueldo de "honor".

Así, pues, al decir —como se verá en el capítulo siguiente— que los pobres eran honrados por los fieles o por la comunidad oficialmente, se está diciendo que el pobre recibía de la comunidad oficialmente lo que se dice en español un "honorario", esto es, un sueldo correspondiente a una persona constituida en dignidad.

Una última anotación que confirma cuanto se ha dicho la impone el inciso de la frase: *Quantum virtus illius admittebat* (Didascalia), OSE DYNAMIS (Constituciones).

El pobre retribuye en la medida que sus fuerzas lo permiten. La Iglesia conoce a quienes sustenta; hay diferentes formas y causas de pobreza: huérfanos, ancianos, enfermos, padres cargados de numerosa familia.

Si esta frase, por lo tanto, tiene el valor de acentuar indirectamente la obligación de la oración en el pobre, al limitarla hace suponer lógicamente dos cosas: la imposibilidad en el pobre de pagar, con una vida dedicada más o totalmente a la oración, más adecuadamente la limosna; y segundo, la concepción de que quienes todo lo recibían de la Iglesia, se dedicaran a su total servicio.

Aunque no podamos afirmar esto último absolutamente apoyados tan sólo en este texto, podrá decirse cuando conozcamos la organización de la comunidad cristiana de estos siglos. Este estudio será el objeto del punto siguiente: confrontar los pobres con grupos de personas calificadas en la comunidad.

4. — Este caso concreto de retribución por su carácter de estabilidad y obligatoriedad, según se desprende de los textos analizados, se aproxima más que a un hecho aislado a una quasi-institución. Por eso adquiere todo su verdadero relieve y consiguienteemnte su verdadera importancia si se lo pone dentro de todo el sistema jurídico social de las comunidades cristianas. Las fuentes primeras del derecho conocen y testifican otros casos (para llamarlos ahora de algún modo), de los cuales es más exacto decir que participa el caso estudiado de los pobres.

Ese intercambio con carácter de retribución constituye por lo que hay de obra humana en uno y otro término de la ecuación: oración-limosna, la base humana que posibilita la existencia de una compleja institución en la sociedad eclesiástica.

Esta institución es la que ilumina y da razón de ser a la ordenación del servicio del pobre en la Iglesia. Para ver esto con claridad seguiremos no sólo la historia sino aun el lenguaje de las fuentes, pues uno y otra importan no poco.

Una ordenación inicial, origen del desenvolvimiento posterior, aparece ya en S. Pablo al dar en su primera epístola a Timoteo preceptos sobre los varios estados:

Cuando manda a las viudas: *Viduas honora quæ vere viduæ sunt* [284], él mismo define en contraposición a aquellas viudas que tiene hijos y cuidado de una casa en que ocuparse, la vida de aquellas otras viudas que son verdaderamente tales y desoladas:

Speret in Deum, et instet obsecrationibus et orationibus nocte et die [285].

Según el breve y expresivo comentario de S. Jerónimo, son viudas *quibus Dei spes est, et omne opus oratio* [286].

Existe aquí un hecho fundamental declarado por S. Pablo: la Iglesia ha de sustentar a las viudas y el "opus" principal de éstas ha de ser la oración. Es la determinación de elementos que serán los básicos en todas las prescripciones acerca de las viudas.

Antes de proseguir queremos hacer todavía nosotros una anotación: Si el "viduas honora" se entiende dicho no sólo y exclusivamente de las viudas elegidas para un empleo oficial en la Iglesia y de las que exige el apóstol que tengan por lo menos 60 años [287], sino de todas las que son simplemente viudas en la comunidad, hemos de concluir con toda razón que al detreminar S. Pablo el "opus" de estas viudas, ha definido lo que nosotros decimos el "munus" de los pobres. Esas viudas son pobres que no tienen otro título que su pobreza, que su "verdadera viudez" para recibir el sustento de la Iglesia [288].

Esta disciplina tomada de S. Pablo se desenvuelve posteriormente. Los Canones Ecclesiastici SS. Apostolorum, después de prescribir la ordenación de los obispos, presbíteros, diáconos y describir el oficio respectivo, mandan de las viudas:

Cephas dixit: viduæ instituantur tres; duæ perseverent in oratione pro omnibus, qui in tentatione sunt, et revelationum causa, si quæ opus sunt; una adsidens mulieribus morbo tentatis, bona ministra... [289].

Este canon reconoce, pues, una Institución de viudas, en que algunas de ellas tienen el menester de la oración por todos. Este menester es oficial, porque para él son instituidas.

284 *I Tim.*, 5, 3.
285 *I Tim.*, 5, 5.
286 S. JERÓNIMO, *epm. ad Ageruchiam*, epist. 123, ML 22, 1049.
287 *I Tim.*, 5, 9.
288 Las Constituciones que comienzan el libro *III De Viduis* con la norma *I Tim.* 5, 9: "Viduas autem constituite non minores annis sexaginta", dirán reflejando la disciplina dictada aquí por S. Pablo: "adolescientiores vero viduæ in ordinem vidualem non cooptentur... Adjuventur autem et subleventur; ne ocassione desertionis suæ, ad secundas nuptias delapsæ, in negotio indecoro detineantur" (*Const.*, III, 2, 1; FUNK, p. 185). Luego la sustentación de las viudas no era precio exclusivo de un servicio oficial, sino limosna a las viudas pobres.
289 *Can. Ecci. Ss. Apost.*, c. XXI n. 1, 2; FUNK, *Didaché*, p. 67.

El mismo carácter de institución con la idéntica finalidad de la plegaria como primera obligación establecen la Didascalia y las Constituciones para las viudas:

nam non ad hoc estis constituitæ, ut doceatis, o mulieres ac maximæ viduæ, sed ut oretis ac rogetis Dominum Deum [290].

Las viudas son un grupo clasificado en la comunidad, constituidas in "loco viduarum" [291], in honore viduitatis [292], en modo semejante a como el obispo está constituido: EN TO TOPO TES EPISCOPES [293].

Son, pues, un grupo oficial que se dedica a la oración. La oración, sin embargo, revestía un carácter especial, ante todo estaba prescrita la oración por el donante:

Nihil aliud curet vidua nisi orare pro beneficiis et pro tota Ecclesia [294].

La viuda estaba obligada a rezar, primero por el donante, después por toda la Iglesia. Ya no se trata del caso que testifica por ejemplo S. Cipriano en que a propósito de una colecta de cien mil sestercios, hace una lista de los donantes y manda rezar por ellos al clero y a los fieles [295]. Aquí la limosna está atada a la oración con un vínculo estable para un grupo de personas, que no tienen otro menester constituido oficialmente. Es por ello que alrededor de esta función oficial objetiva se construye una primitiva organización disciplinaria que cuenta en la vida de la Iglesia.

En atención a la oración se exige a las viudas una vida digna, superior a aquellas de los simples cristianos [296]. Y a este fin sobre todo se les prohibe la vagancia o el prestarse fácilmente, sin discriminación, a interceder por cualquier clase de personas con sus ayunos y oraciones [297]. La Iglesia se reserva el derecho de determinar por quiénes deben orar o a quiénes deben asistir. De aquí que las viudas deben vivir subordinadas al obispo, presbíteros, diáconos y diaconisas [298]. Sobre todo las viudas deben estar sujetas a la inmediata voluntad de los diáconos:

Non liberius vivere ac in sua potestate intentes, neque citra præscriptum volentes quidquam facere sine diaconi voluntate [299].

290 *Didasc.*, II, 6, 2; *Const.*, III, 6, 1; Funk, p. 190–191.
291 *Didasc.*, II, 1, 2; Funk, p. 182.
292 *Didasc.*, III, 1, 3; Funk, p. 184.
293 *Const.*, II, 2, 3; Funk, p. 35.
294 *Const.*, II, 5, 2; Funk, p. 189; *Didasc.*, III, 5, 2; Funk, p. 188.
295 "Ut autem fratres nostros ac sorores, qui ad hoc opus tam necessarium prompte ac libenter operati sunt, ut semper operentur, in mente habetis in orationibus vestris, et eis vicem boni operis in sacrificiis et precibus repræsentatis, subsidi nomina singulorum."
296 *Didasc*, III, 6, 3–4; 7, 1–3; *Const.*, III, 6, 3–4; Funk, p. 190, 193.
297 *Didasc.*, III, 8, 5; *Const.*, III, 8, 3; Funk, p. 188–189; *Didasc.*, IV, 6, 8–9; *Const,*, IV, 6, 8–9; Funk, p. 226–227.
298 *Const.*, III, 8, 1; Funk, p. 197; cfr. *Didasc.*, III, 8, 1; Funk, p. 196.
299 *Const.*, id.

Las culpas más graves, propias de las viudas, eran así el vagar inconsideradamente de casa en casa por disipación o el ser movidas por el espíritu de lucro en el cumplimiento de su misión [300]. La Iglesia valorizó tanto este código de las viudas que el incumplimiento pudo significar la expulsión de la comunidad.

Mientras la Didascalia dice simplemente de las viudas que se prestan a ir sin el consejo del obispo o del diácono:

Si quis autem non jussa fuerit, corripiatur illa quæ sine disciplina est [301],

las Constituciones determinan:

Si vero injussa eorum quidquam perpetraverit, jejunio punietur aut segregetur (APHORISMO) *tanquam proterva et inconsiderans* [302].

No de otra manera prescriben la finalidad de la vida de las viudas y vírgenes los Cánones Hyppolyti:

Virginum et viduarum est, ut sæpe jejunent et orent in Ecclesia [303].

O sea, orar y ayunar es una obligación propia de ellas que no se pide ni a los obispos ni a los presbíteros [304].

Estos cánones expresan, empero, con más fuerza ese carácter de estipendio que tiene el sustento dado por la Iglesia, tanto más que prescribe mayor estipendio en razón de mayor servicio:

Viduis propter copiosas orationes, infirmorum curam et frequens jejuniun præcipuus honor tribuatur [305].

Completa ventajosamente estas conclusiones el así llamado Testamentum Domini Nostri Jesuchristi, al fin de nuestra época. Trae un capítulo íntegro *De virginibus, maribus et feminis,* esto es, sobre los célibes. Analizando este capítulo, dice RAHMANI que de él se desprende que los célibes constituían una clase especial en la comunidad cristiana, y que por su estilo de vida nos dan los primeros comienzos del ascetismo cristiano [306]

La vida a llevar les imponía la renuncia con los "negocios seculares", a todos los bienes temporales. Era una condición necesaria exigida por el Testamentum el distribuir los bienes a los pobres, para el que quería hacer voto de "virginidad" y vivir "ascéticamente" [307]. En adelante vi-

300 *Const.,* III, 7, 1; FUNK, p. 193; *Didasc.,* III, 7, 1; FUNK, p. 192.

301 *Didasc.,* III, 8, 1; FUNK, p. 192.

302 *Const.,* III, 8; FUNK, p. 199.

303 Cánones *Hippolyti,* c. XXXII, 157; *Texte und Untersuch.* VI, Achelis, p. 103; Cfr. *Const. Ecc. Ægiptiacæ,* c. XVII, 1: "Viduæ et virgines sæpe jejunent et orent in Ecclesia." FUNK, *Didasc.,* II, p. 112.

304 Cánones *Hippolyti,* c. XXXII, 187: "Clericis libera sit facultas voluntarie jejunandi. Episcopus autem jejunio non se obstringat, nisi clerus cum ipso jejunet" (*Text. und Untersuch.* VI, Achelis, p. 104). Y las *Const. Ecc. Ægiptiacæ,* c. XVII, 2, 3: "Presbiteri similiter et laici jejunent, quando volunt. Episcopus autem impossibile est jejunare nisi eo die, quo cuncto populo jejunabit" (FUNK, *Didasc.,* II, p. 112).

305 Can. *Hippol.,* c. VIII, 59, *l. c.,* p. 75.

306 RAHMANI, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christo,* dissertatio II, 4, D., p. 167.

307 "Qui liberos habent, cupiatque secedere tanquam ad vovendum virginitatem,

viría de la limosna de los fieles. Esto significaba materialmente una carga a la comunidad. Sin embargo, he aquí cómo la Iglesia ordenaba en la comunidad su vida:

Necesse est autem, ut virgines sint adstricti corpori mortificando, sanitate ejusdem tamen intacta, assiduique vacent quotidie jejuniis, orationibus cum flectu et luctu... ut cum orant, exaudiantur in iis, quæ petunt pro fidelibus, qui ipsorum curam volunt gerere, neque [*id?*] *reiiciant, ut per ipsos retribuatur eis portio vitæ* [308].

Es claro que la Iglesia cuidó el valor de la oración, apoyando en la santidad de vida, impetración de retribución de la limosna. Y si es asique es lo mismo, impetración de retribución de la limosna. Y si es asimismo claro que el intercambio: oración–limosna no es la razón y el fundamento por el que la Iglesia ordenó o aceptó la institución de la vida ascética, sin embargo en la Iglesia, como en una sociedad necesariamente visible humana, este intercambio tuvo valor e importancia. Hizo posible no sólo en un orden de vida real, sino también en un orden de concepción y justificación jurídicosocial (*si quis non vult operari nec manducet* II Thes., 3, 10) ese género de vida.

De hecho este capítulo *De virginibus* termina con esta admonición por demás significativa y concluyente:

Habeantur autem penes omnes in honore, ut et ceteræ, quæ velint, ipsas æmulentur [309].

El "honor" no es reverencia, que no sería un motivo laudable de ingresar en esa clase de vírgenes sino principalmente sustento.

La Iglesia —se puede concluir del rápido análisis de estos grupos de personas clasificados en la comunidad de los fieles, entendió darles en primer lugar una función social, y en segundo que tenían que vivir de las oblaciones de los fieles mediante su ministerio. De donde se sigue que la Iglesia quiso, al darles el sustento, exigirles la prestación de un servicio total:

Viduæ, quæ stipendio Ecclesiæ sustentantur, tam assidue in opere Dei esse debent, ut ex meritis et orationibus suis Ecclesiæ adjuvent [310], dicen todavía los *Statuta Ecclesiæ antiqua.*

Ninguna por tanto de estas personas vivía para sí, sino toda para la Iglesia. Para posibilitar, pues, este género de vida, sin que ello desequi-

distribuat omnia bona pauperibus, et secedat ad ascetice vivendum, maneatque apud ecclesiam perseverans in orationibus et gratiarum actionibus." (*Test.*, Lib. II, XV, De eleemosynis; RAHMANI, p. 137, 139). De las viudas había establecido más arriba: "Si possidet aliquid, eroget illud in pauperes et fideles. Si autem non possideat, ab ecclesia adjuvanda est. Nihil operetur sæculare, tanquam in probationem." (*Test.*, Lib. I. XL, De viduis; RAHMANI, p. 97.)

308 *Test.*, Lib. I, XLVI, De virginibus; RAHMANI, p. 107.

309 *Test.*, XXXIX, id., p. 109.

310 *Stat. Ecc. Antiqua*, c. 103; MANSI, *A.C.C.*, t. III, col. 959.

librara —en un plano cuyos extremos fueron el orden temporal y espiritual— y sólo comprensible al conocer que el cristiano no trabaja en el orden temporal sino para merecer y alcanzar, en última instancia, el orden espiritual— el ordenamiento de la comunidad, la Iglesia puso como base ese intercambio de limosna y oración. Es un intercambio que si posibilita la vida desligada de los cuidados temporales en una comunidad donde la obligación del trabajo era grave moral y disciplinariamente, movía por otro lado a los fieles a dar confiada y generosamente [311]. Puede decirse entonces que estos grupos de personas, según la historia y el lenguaje de las fuentes, que constituían estados de vida, arrancan, en realidad, de aquel *dignus est operarius mercede sua* [312], siendo el operario ya el fiel que da, ya el clérigo, la viuda, la virgen, que oran. Este elemento humano es el que perpetúa en la Iglesia este género de vida, seguramente público y oficial en la Iglesia de los cinco primeros siglos.

Cualquier catálogo que trate de la distribución de los bienes temporales, enumera, junto a estas personas y en la misma línea de participación a los pobres. Por aquí se introduce la afirmación hecha al comienzo de este número de que el caso del *munus* de los pobres es, más que un caso aislado, la participación de un modo de vida constituido en la Iglesia. Los pobres pues, no sólo participan de los bienes comunes en los catálogos oficiales, sino que por la misma fuerza de la concepción vigente participan del *munus* oficial de las otras personas. Absolutamente la Iglesia pudo darles la limosna sin pedirles absolutamente nada en cambio. De hecho no fue así. Y no lo fue por todas las razones dichas de cómo adquirió la Iglesia los bienes temporales y de cómo y bajo qué título los distribuyó.

5. — Afirmar que el *munus* del pobre era oficial, esto es, público en la Iglesia, es una consecuencia de lo anterior. Sin embargo, es preciso decir algo directamente según las fuentes.

En primer lugar, los pobres no recibían, como se ha dicho, la limosna de personas privadas. La limosna privada viene nombrada sólo de paso en las fuentes. Los pobres eran sustentados por Dios mediante el ministerio de la Iglesia. Por eso el pobre no daba gracias al donante por la limosna sino a Dios. Las Constituciones tienen un capítulo que podría decirse de un ceremonial, si se coteja con el lugar correspondiente de la Didascalia que habla del alimento de ese "altar", de la consumpción de la limosna:

311 Es a ese objeto categórico el testimonio de S. CIPRIANO: "Ut autem fratres nostros ac sorores, qui ad hoc opus tam necessarium prompte ac libenter operati sunt, ut semper operentur, in mente habeatis in orationibus vestris." (*Epist.*, 60, c. 4, ML 4, 362).

312 *I Tim.*, 5, 18.

Consilium igitur damus viduis et pupillis, ut cum summo metu et summa reverentia capiant quæ eis suppeditantur, utque Deo escam dante esurientibus, gratias agant, et in eum oculos intendant[313].

En segundo lugar, el pobre conoció su relación con el donante. Su nombre empero no lo conoció por el donante mismo sino por el obispo. El obispo que tuvo el oficio de ordenar la distribución de los bienes, tuvo también el oficio de comunicar juntamente el nombre de los donantes a los pobres.

Así las Constituciones, después de decir a los fieles que no den directamente ellos la limosna a los necesitados, sino al obispo, dicen a éste:

Tu qui calamitosos cognoscis, accurate, ut bonum œconomum decet, distribuas illis de dono... Dic autem inopibus, quis dederit, ut nominatim quoque pro eo precentur[314].

Los fieles conocen este oficio de los pobres, esto es, saben que la limosna fructifica no sólo por el acto de caridad que en sí encierra, sino también por las oraciones que elevan los pobres —indistintamente clérigos, viudas, vírgenes, simples pobres—, pues dan de un mismo modo y en un mismo momento a todos. Fue, como se dijo en el capítulo anterior, ésta una de las razones que causaron lo que hemos llamado la disciplina de las oblaciones. No por todos quiso la Iglesia que rezaran los que estaban a su servicio, aunque el servicio fuera sólo la oración, para no impedir la conversión de los impenitentes, y para no ofender a Dios. Adviértase empero que la oración del pobre no fue, tan obligatoriamente, por toda la Iglesia, como era la oración de la viuda o de las vírgenes, sino por los donantes, por los cuales oraba "aun nominalmente". El debía orar *quantum virtus illius admittebat.*

6. — Todo ordenamiento disciplinario es coronado por la previsión y conminación de penas como por una defensa natural necesaria en todo orden humano. El encontrar tales penas nos traerá, con el lógico coronamiento de nuestro estudio, la acentuación última del carácter disciplinario. En base a eso podemos afirmar que ese ordenamiento, que arranca del trabajo realizado bajo diversos aspectos, es jurídico-social pues se apoya en la defensa de un ordenamiento penal, con vigor, por supuesto, y éste exclusivo, dado por la sociedad cristiana.

Se ha dicho ya que la Iglesia cuidó ocupar el tiempo libre de aque-

313 *Const.*, IV, 5, 1; Funk, p. 223.

314 *Const.*, III, 4, 2, 3; *Didasc.*, III, 4, 2, 37; Funk, p. 186–187. Ambas colecciones se preocupan de no exponer a los donantes de no buscar gloria humana por la limosna dada, según la prohibición de Nuestro Señor: "Similiter et vidua, quæ accepit eleemosynam a Domino, orat pro eo, qui hoc ministerium præbuit, occultans nomen eius tanquam sapiens, ut justitiam faciat apud eum neque apud homines, sicut dixit in Evangelio: te faciente eleemosyna nesciat sinistra tua, quid faciat dextera tua." *Didasc.*, III, 10, 6; Funk, p. 202–204; cfr. *Const.*, III, 14, 1; Funk, p. 205.

llos a quienes ella sustentaba por medio de la oración y obras de caridad. La razón es que la Iglesia no daba el "estipendio" del sustento sino a precio de tal retribución. Esto lo podemos corroborar por el hecho que la ociosidad constituyó en la Iglesia primitiva lo que el Código de Derecho Canónico llama un delito. Este hecho a su vez hace concluir en el siguiente argumento de congruencia: si la Iglesia sustentaba a diferentes grupos de personas, muchas de ellas incapaces de trabajo manual —como los pobres necesarios— sin darles ninguna clase de ocupación, los exponía casi necesariamente a la ociosidad, o sea, a infringir un ordenamiento jurídico-social que ella misma había instituido; era muy conveniente entonces que al sustentarlos, les impusiera la clase de trabajo que ellos podían sobrellevar.

Que la ociosidad constituyera un delito quiere decir fundamentalmente que era la violación de una norma salvaguardada por una pena. Ahora bien, una tal norma existió desde un comienzo en la Iglesia. Deriva del apóstol S. Pablo en su II a los Tesalonicenses, cuyo texto damos a pie de página [315].

Podemos puntualizar la doctrina del Apóstol según el comentario de KNABENBAUER y SANTO TOMÁS. De la "tradición" contra la que obran los que viven "inordenadamente", dice S. Tomás:

Est autem hæc traditio ut non essent otiosi vel curiosi [316].

Y S. JUAN CRISÓSTOMO:

Plane enim necessece est ut qui est otiosus et potes operari, sit curiosus [317].

Se trata, pues, de la ociosidad que el Apóstol condenó aun con su ejemplo [318]. Contra ellos da un edicto. Su carácter de gravedad está claramente dicho en el texto:

Denuntiamus autem vobis in nomine Domini Nostri Jesu Christi Ostendit his verbis quam sit terribilis denuntiatio. Per Christum, inquit, anuntiamus. Numquam igitur Christus præcepit nos esse otiosos [319].

315 "Denuntiamus autem vobis fratres in nomine Domini Nostri Jesu Christi, ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, et non secundum traditionem, quam acceperunt a nobis. Ipsi enim scitis quemadmodum oporteat imitari nos; quoniam non inquieti fuimus inter vos; neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore, et in fatigatione nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus. Non quasi non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam et cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis: quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audivimus enim inter vos quosdam ambulare inquiete nihil operantes, sed curiose agentes. Iis autem, qui ejusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus in Domino Jesu Christo, ut cum silentio operantes, suum panem manducent. Vos autem fratres nolite deficere benefacientes. Quod si quis non obœdit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et ne commisceamini cum illo ut confundatur, et nolite quasi inimicum existimare, sed corripite ut fratrem". *II Thes.*, III, 6–15.

316 SANTO TOMÁS, *comm. in Thes.*, II, c. III, 7.

317 S. JUAN CRISÓSTOMO, *in epist. II Thes.*, c. III, hom. V, 2, MG 62, 494.

318 *II Thes.*, 3, 7–9.

319 S. JUAN CRISÓSTOMO, *l. c.*, hom. V, 1.

El edicto está expresado en la frase ya conocida:

Qui non vult operari nec manducet.

Este edicto, grave en su enunciación, lo salvaguarda todavía el Apóstol con una pena, muy bien conocida en su significación por los cristianos:

Denuntiamus ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, y aún más: *Quod si quis no obœdit verbo (esto es, ut cum silencio operantes, suum panem manducent) per epistolam, hunc notate, et ne commisceamini cum illo ut non confundatur.*

Explica S. TOMÁS:

Pœna eorum est sententia excommunicationis [320].

Y KNABENBAUER:

Excludendus igitur est a familiari consuetudine, et civili quadam excommunicatione puniendus [321].

Importa notar que la misma pena establece S. Pablo para el que vive entregado a la embriaguez:

Nunc autem scripsi vobis non commisceri: si is, qui frater nominatur, est... ebriosus: cum ejusmodi nec cibum sumere [322].

De la ocasión de la sanción dada por el Apóstol a los tesalonicenses da razón S. TOMÁS:

Erant enim Thesalonicenses valde liberales: de Charitate fraternitatis non necesse habemus scribere vobis, ipsi enim didicistis, etc. (I Thes. 4, 9). *Et hac ratione pauperes otiose vivebant, et ex otio dabant se operibus indebitis, nec pertinentibus ad eos* [323].

El vagar ocioso y la embriaguez eran dos faltas muy posibles y muy comunes en pobres, que tenían asegurado su sustento de la caridad de los fieles o de la Iglesia. Por ello que esta sanción recayera muy particularmente sobre ellos.

Veamos ahora cómo esta disciplina del Apóstol fue asumida por las colecciones de Derecho Eclesiástico. Es éste un hecho que al analizarlo en las fuentes nos parece poder probarlo suficientemente. Y en primer lugar, dentro de la misma línea disciplinaria de II Tes, 3, 6–15 debe ser puesta sin duda la Didache cuando dice: PROSEJETE APO TON TOIOUTON, *cavete a talibus* [324], donde esta fuerte advertencia es comienzo evidente de una actitud disciplinar de parte de la comicidad frente a los ociosos.

Dependientes, en cambio, o al menos muy vecinos al mismo párrafo del Apóstol pueden decirse los Canones Ecclesiastici S. Apostolorum, que al exponer el ministerio que deben ejercer los diáconos, dicen:

320 SANTO TOMÁS, *l. c.*, III, 4.
321 KNABENBAUER, *Crs. S. Crip.* in *loc. cit.*, c. 3, 6, p. 167.
322 *I Cor.*, 5, 11.
323 SANTO TOMÁS, in *l. c.*, c. 3, 6.
324 *Didache*, XII, 5; FUNK, p. 41.

Diligenter attendat in eos, qui inordinate circumeunt, alios admonentes, alios consolantes, alios increpantes, eos qui omnia omnino spernunt missos facientes [325].

Los que "inordinate circumeunt" dichos con las mismas palabras de S. Pablo: ATAKTOS PERIPATOUNTAS, y por lo tanto MEDEN ERGAZOMENOUS, ALLA PERI ERGAZOMENOUS, son, después de haber resistido a diferentes clases de admoniciones, expulsados PARAPEMPOMENOI". La pena está más fuertemente expresada que en II Tes. 3, 14, pero de hecho se corresponden. Aquí también ha de hablarse de excomunión para los ociosos.

En último lugar están las dos fuentes principales, Didascalia y Constituciones Apostólicas. Ambas repiten esta disciplina cuando, después de establecer que el obispo sea examinado si *amet orphanos et viduas, et amet pauperes ac peregrinos,* y de darle la ley *supremæt sciat cui magis opus est accipere,* le dan dos criterios prácticos, que son a su vez normas básicas. La primera norma se ha visto ya: en caso que haya una viuda que posee o puede trabajar y una no-viuda que es incapaz de bastarse a sí misma, el obispo ha de suministrar a esta segunda; norma que tiene la importancia de enseñar al obispo a posponer una persona dedicada al servicio de la Iglesia a una pobre necesaria.

La segunda norma dice:

Si quis autem edax est vel crapulæ deditus vel otiosus et in rebus ad vitam necessariis premitur, non est dignus eleemosyna, imno nec Ecclesia [326].

Es demasiado claro que, dado que toda la disciplina estaba entonces en manos del obispo, el cual juzgaba por el testimonio principalmente del diácono [327], puede decirse con seguridad que este pasaje, además de testimoniar un criterio o un modo de obrar, es la implícita declaración de una pena que puede el obispo aplicar. El perezoso y el dedicado a la embriaguez se hacía digno de ser privado no sólo de la limosna, sino de ser expulsado de la vida de comunidad mediante la excomunión [328].

Es a este punto oportuno el testimonio definitivo de S. AGUSTÍN, El nos afirma que existe la expulsión de los pobres que alimenta la Iglesia como pena semejante a la degradación de los clárigos, infligida por el obispo, y precisamente comentando en la epístola contra PAR-

325 Cánones *Ec. Ss. Apost.*, c. XX, 3; FUNK, *Didache*, p. 67.
326 *Didasc.*, II, 4, 3; *Const.*, II, 4, 3; FUNK, *l. c.*
327 *Const.*, II, 19, 7; FUNK, p. 217.
328 La expresión que más adelante traen ambas colecciones: "Piger enim non potest esse fidelis", *Didasc.*, II, 63, 5 y *Const.*, II, 63, 6; aproxima este texto a aquel de SAN PABLO: "Si quis autem suorum et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior" (*I Tim.*, 5, 8).

meniano la sentencia del Apóstol leída en 1 Cor. 5, 11: a propósito de los entregados a la embriaguez: *cum ejusdem nec cibum sumere:*

Sed quam facile de gradu clericorum quisque ab episcopo, vel de numero pauperum quos pascit Ecclesia, vel de ipsa congregatione laicorum, sive ab episcopo, sive a clero vel quocumque præposito, cui est protestas, eximitur, ita ut cum ejusdem a cæteris quibus hoc præcipi potest, nec cibus sumatur[329].

El pobre caído de su condición por la indignidad de su vida es totalmente separado de la vida común de los cristianos, o sea, verdaderamente excomulgado. A este estado puede llegar el pobre por incumplimiento de su deber de oración, esto es, si no puede decirse seguramente que el pobre era excomulgado por no dedicarse a la oración, debe empero afirmarse que lo era por vivir desordenadamente, en lo cual estaba ante todo el abandono del objetivo que la Iglesia concebía para él, y aun, le ordenaba por el hecho de sustentarlo. Así como S. Tomás en la explicación del mandato dado por S. Pablo a las viudas: *et ipse instet orationibus et obsecrationibus,* comenta:

Et dicit: Die ac nocte, quia impossibile est, quod animus hominis sit sine aliqua cura. Et ideo, ex quo vidua nihil habet in quo occupetur, debet vacare semper Deo[330].

Aun bajo este aspecto, por lo tanto, para el pobre la oración "por el donante y por toda la Iglesia" fue sinónimo de trabajo, y el abandono de aquella le significó la excomunión dada a los que vivían ociosamente.

La pena significó para el pobre una urgencia maternal de la Iglesia al cumplimiento de su servicio en la comunidad de los fieles. Servicio que ella quiso significara al pobre el ganar, "en cuanto sus fuerzas lo permitían", su pan, e impedirle, en el orden de la disciplina de la sociedad, el vivir en ociosidad.

7. — En el capítulo que estudiamos el testimonio de los Santos Padres tiene particular interés de confirmar esa condición activa de los pobres en la comunidad. Aportaremos el testimonio de algunos de ellos.

S. Clemente Alejandrino, en su libro "Quis dives salvetur", exhorta a los ricos, después de prescribirles dar limosna a todos los pobres, a hacer empero distinción entre ellos por la siguiente razón:

Quod vero omnibus qui indigeant deinceps præbeas, necesse omnino etiam aliquem nancisci, qui apud Deum salutem conciliare queat[331], y luego: *Tu vero (dives) non decipiaris... sed contra quem faciunt reliqui homines, coge tibi excercitum inermem, ad bella ineptum, fundenti sanguinem nescium, ira vacuum, incontaminatum, senes*

329 S. Agustín, *Contra epist. Parmanian.*, lib. III, c. 2, n. 16, ML 94.
330 Santo Tomás, *Comm. l. c.*, c. V, 5.
331 Clemente Alejandrino, *Quis dives salvetur*, c. 33, MG 9, col. 639.

pietate præstantes, pupillis religiosis moribus, viduos mansuetidine instructas, viros charitate ornatos. Tales divitiis tuis, corporique et animo para satellites, quorum Deus imperator existat; per quod ipsa prope mergenda navis emergat, quam solæ levent sanctorum preces[332].

ORIGENES, explicando el *si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, et da pauperibus*[333], o sea, cómo se santifica el que da todo a los pobres, da esta más sabia sentencia, en la cual, si supone que el pobre es poderoso y rico ante Dios, no duda en asemejarle en alguna medida a los ministros evangélicos, en cuanto están puestos por la Providencia para realizar ellos, en su lugar, el intercambio de bienes espirituales y temporales de que habla S. Pablo:

Sapientius ergo aliquis litteræ adhærens... dicet ergo quod si pauperum precibus juvatur, qui bona sua iis impertivit, ad salutem suam assumens rerum spiritualium copiam, qua præditi sunt, rei pecuniariæ egentes, ut suæ inopiæ succurrat, quemadmodum in postriore ad Corintios declaravit Apostolus: cuinam id contigit potius, vel quia majore juvatur auxilio, tota pauperum sublevatorum preces exaudiente Deo, inter quos apostolis similes fortasse sunt aliqui, vel paulo iis certe inferiores; rebus agentes corporalibus, sicut illi, spiritualibus vere abundantes[334].

S. CIPRIANO testimonia esa activa misión de los pobres junto a los ricos:

Divitem te sentiant pauperes, locupletem te sentiant indigentes; patrimonio tuo Deo fœnera; Christum ciba. Ut virginitate perferre gloriam liceat, ut ad Domini gloriam venire contingat, multorum precibus exora[335].

Esta misión es la que ha mover a los ricos a dar más copiosamente[336].

S. JERÓNIMO, al justificar por qué los cristianos pueden y deben hacer preferencias al dar limosnas, trae la frase de Nuestro Señor en el Evangelio:

Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, qui vos recipiant in æterna tabernacula[337].

Y la comenta:

Numquid isti pauperes inter quorum pannos et alluvies corporis flagrans libido dominatur, possunt habere æterna tabernacula, qui nec præsentia possident, nec futura?.. In sanctis pauperibus beatitudo est intelligentiæ, ut ei tribuat, qui erbescit accipere: et cum acceperit, dolet: metens carnalia, et seminans spiritualia[338].

332 CL. ALEJANDRINO, *id.*, c. 34; MG, id.
333 *Math.*, 19, 21.
334 ORÍGENES, *Comm. in Math.*, *l. c.*; MG 13, col. 1302.
335 CIPRIANUS, *De habit. virgin.*; ML 4, col. 449.
336 CIPRIANO, *Epist. LX*, c. IV, ML 4, col. 361–362.
337 *Luc.*, 16, 9.
338 JERÓNIMO, *Liber contra Vigilantum*, 14; ML 23, 350.

S. Agustín, por último, que habla de recibir al justo en nombre del justo para hacerse digno de su merced [339], reconoce en el pobre, hecho altar donde los fieles depositan su limosna [340], la oración como retribución a la donación de los ricos [341].

En todos estos pasajes existe un presupuesto fundamental: el pobre ora por aquellos de quienes recibe la limosna. Y de tal manera suponen los Padres este oficio de los pobres, que pueda decirse que es el oficio que la Providencia divina les ha encomendado en la comunidad cristiana. Ante Dios los pobres poseen una condición de privilegio. Ellos poseen la riqueza de la fe y de la oración, como dones que Dios les ha conferido especialmente a ellos en lugar de los bienes materiales. Pueden "sembrar las cosas espirituales", que por el sacramento del Orden y la deputación oficial, es el eminente oficio de los ministros eclesiásticos. Tienen "tabernácula æterna" de los que pueden disponer. A los ricos o a todos los que poseen algo sobreabundante en la comunidad, toca saber usufructuar ese estable ordenamiento divino, que la Iglesia recogió y organizó mediante el ministerio de sus ministros.

NORMAN HORACIO PIPO

(Continuará)

339 AGUSTÍN, *Enarrat. in Psal.* 102, 12, ML 37, 1326.
340 AGUSTÍN, *Sermo LX*, c. 8, ML 38, 406.
341 AGUSTÍN, *Enarrat. in Psal.* 36, 26, ML 36, 387.

LA ORDENACION FINAL DEL HOMBRE Á LA GLORIA EN EL COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE SANTO TOMAS DE AQUINO

La teología contemporánea, al estudiar los efectos de la gracia santificante, en especial el de la herencia de la vida eterna, a la que ella nos introduce y de la que es principio de mérito, recurre como a un lugar común, al principio de Santo Tomás, de que la gracia es "una como incoación de la gloria y un como anticipo formal de la vida eterna".

La fe y las virtudes teologales en general nos introducen en esa nueva vida y esa nueva realidad, que habrá de consumarse en la visión beatífica.

La encíclica *Mystici Corporis* [1] alaba el camino apuntado por León XIII en la encíclica *Divinum illud munus* [2], a saber, el de profundizar el verdadero sentido que tiene la inhabitación del Espíritu Santo aquí en la tierra a la luz de la consumación de ésta misma inhabitación en el cielo, ya que una realidad no difiere de la otra ni en especie ni en número, sino sólo por razón de nuestro estado actual de viadores. Es también para Pio XII y León XIII el recurso a Santo Tomás, el lugar común que asegura teológicamente la ruta alabada [3].

Por otra parte, la limpidez del tema "gracia como incoación final de la gloria" en Santo Tomás parece embrollarse no poco por la constante aparente contradicción tomista del apetito natural de la visión beatífica que no puede alcanzarse sino por una ordenación a la misma, totalmente gratuita, iniciada por la gracia santificante. Tema éste que pone en cuestión el verdadero y último sentido del sobrenatural en Santo Tomás y en la teología a él contemporánea.

[1] Pius XII: lit. encycl.: *Mystici Corporis*. 29 jun. 1943. A.A.S. 35 (1943), pág. 222 (Denzinger, ed. 32, nº 3.815).

[2] Leo XIII: ep. encycl.: *Divinum Illud Munus*, 9 maii 1897, A.S.S. 29 (1896/97), pág. 646 ss. (Denz., ed 32, nº 3.331).

[3] S. Th., I–II, q. 111, a. 3 ad 2; II–II, q. 19, a. 8; I–II, q. 67, a. 6; I, q. 68, a. 2; I, q. 12, a. 13 ad 1; I–II, q. 65, a. 5; *De verit.*, q. 27, a. 5 ad 6.

En el presente artículo, conscientes de las dificultades que entraña el problema, quisiéramos abrir el camino para una retractación integral (mediante una búsqueda cronológica en las obras de Santo Tomás), del verdadero sentido de su pensamiento sobre "la gracia como incoación final y comienzo anticipado de la gloria".

Muchos estudiosos contemporáneos de los orígenes de la teología medieval [4], han subrayado el incalculable y casi exclusivo aporte de Santo Tomás, desde una concepción dominantemente psicológica de la vida cristiana, como prelibación de la vida eterna, hacia una concepción de una ordenación radicalmente ontológica y sólo consiguientemente psicológica de la realidad sobrenatural terrena a su consumación celestial.

El aporte de una ordenación final, mediante la introducción de la filosofía de Aristóteles al tema que nos ocupa, es sin duda básico de Santo Tomás.

Es por eso que nos parece indispensable comenzar el análisis por las primeras obras telógicas de Santo Tomás, y por su primera síntesis orgánica en el comentario al libro de las Sentencias, buscando en él como primera aproximación, la concepción ontológica de base del fin en general y del fin específico al que el hombre se encuentra hoy ordenado.

Nuestras Notas, pues, tienen una pretensión modesta, de abrir tan sólo el camino de una ulterior investigación del tema específico que nos preocupa: "la gracia como incoación de la gloria".

Delimitado así el sentido y el alcance del presente artículo, procederemos, a través de tres como golpes de zonda progresivos que nos orienten en la verdadera mente teológica de Santo Tomás.

1. ¿Qué entiende por ordenación final en general y por precontención del fin en la forma?

2. ¿Cómo se precontiene el fin propio del hombre en su naturaleza racional, y cómo se anticipa en la ordenación sobrenatural del presente orden de la salud el fin sobrenatural al que el hombre está llamado por el designio divino?

3. ¿En qué perspectiva teológica general engarza Santo Tomás, en el comentario a las Sentencias, la ordenación del hombre a la vida eterna? Esta última cuestión, tendrá por objeto ubicar en la sistematización teológica general de Santo Tomás, en su primera síntesis de Sentencias, el tema específico de la ordenación del hombre a la gloria, lo que sin duda dará a nuestras conclusiones de las cuestiones anteriores, su verdadera dimensión.

[4] ARTHUR M. LANDGRAF: *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente,* Ed. Herder, Barcelona (1956), pág. 47–48; Z. ALSZEGHY, S.J.: *Nova creatura: la nozione della grazia nei comentari medievali de S. Paolo,* "Analecta Gregoriana" LXXXI, Romæ (1956), pág. 126–127; MAX SECKLER: *Instinkt und Glaubenswille,* "M. Grünewald Verlag", Mainz, 1961, pág. 95 ss.

1. *El fin en general, y su precontención en el comentario a las Sentencias*

La fidelidad al pensamiento orgánico de Santo Tomás nos orienta en la siguiente ruta:

1. ¿Qué es el fin?

2. ¿Cómo se realiza el fin en el movimiento y en la acción inmanente?

3. En la acción inmanente, ¿qué relación hay entre el agente, su forma específica, su operación segunda y su fin propio?

4. La forma en su estructura más íntima dice incoación o precontención del fin, ¿de qué naturaleza es esta precontención?

* * *

La dependencia de Aristóteles de su insinuado análisis de la finalidad, ya desde el comentario a las Sentencias, es en Santo Tomás explícita [5].

El fin, según el filósofo en el V Libro de los Metafísicos, texto 22, que es sinónimo de término, puede entenderse de diversas maneras, a saber: o del término de la cantidad, como el punto de la línea, y así una cosa se dice finita o infinita, según se entienda con el tal o sin el tal fin; o simplemente de la esencia de la cosa (*quantitas virtutis*), y así la última diferencia constitutiva es la que determina la esencia de la cosa (*est ad quam finitur essentia rei*).

El fin entendido en esta segunda acepción es lo que ahora nos preocupa. Este fin se define, partiendo de su análisis desde el fin del movimiento local, y según se lo considere:

1º Desde el movimiento mismo, "término de movimiento" (*terminus motus*). *Unde in is quæ carent motu, sicut in mathematicis, non est finis neque bonum, ut in III Metaph., tex. III, dicitur* [6].

2º Si en cambio, se le considera desde el término *a quo*, esto es, desde el agente mismo, *finis est perfectio agentis, unde sicut et materia appetit formam, ita agens finem* [7]; o también aquello que el agente intenta en su operación [8]; o también *illud quod formaliter complet rationem voliti est finis, ex quo est ratio boni* [9].

3º Considerado, en cambio, desde la cosa misma, *in fieri: hoc propter quod res fit est finis eius* [10].

[5] I, d. 43, q. 1, a. 1, pág. 1003 (se citan las páginas y en algunos casos también los números de la edición Mandonnet-Moos, París, 1929–1947, hasta IV, d. 22; en el resto nos referimos a la edición de Parma).

[6] II, q. 1, q. 2, a. 1, ob. 1, pág. 45.

[7] II, *ibid.*, ob. 2, pág. 45

[8] II, *ibid.*, corpore, pág. 45.

[9] I, d. 45, q. 1, a. 2 ad 1, pág. 1035.

[10] II, d. 1, q. 2, a. 2, sed contra, pág. 47.

De el fin así determinado, dice Santo Tomás que es el que especifica el movimiento [11]; la operación [12]; la relación [13]...

Es *causa omnium causarum* [14]. El cual, siendo necesario a todo agente, pone en él necesariamente *aliquam intentionem et desiderium finis* [15]; intención que, en los agentes creados, no es sino una *impressio recepta ex natura sibi divinitus indita* [16].

Ahora bien, para Santo Tomás, como para Aristóteles [17], *forma et agens et finis incidunt in idem,* pero, explica siempre con Aristóteles [18]: *Primum principium et agens et ultimus finis reducuntur in idem numero,* ya que *primum principium movens movet ut desideratum ab omnibus.* En cambio, la forma, *quæ est pars rei non ponitur in idem numero incidere cum agente, sed in idem specie vel similitudine: ex quo sequitur quod sit unum principium extra rem quod est agens et exemplar et finis; et duo quæ sunt partes rei, scilicet forma et materia, quæ ab illo primo principio producuntur* [19].

Es de este análisis y de esta como determinación del concepto metafísico de fin, que Santo Tomás llega a la siguiente primera y decisiva conclusión: *In omnibus qui agunt propter finem oportet esse* INCLINATIONEM *ad* FINEM, *et quasi quandam* INCHOATIONEM *finis; alias nunquam operarentur propter finem* [20]. Es, a su vez, su intuición primera que, en el análisis de la finalidad según Aristóteles, ha tratado de fundamentar Santo Tomás. Ella será ya desde el comentario a las Sentencias, la que le iluminará en el análisis del sobrenatural y la relación de la gracia con su consumación la gloria.

De allí que convenga sobremanera estar muy atentos por ver qué entienda ya desde el comienzo por esta inclinación *et quasi quamdam inchoationem finis.*

La razón que en este pasaje da: *alias nunquam operarentur propter finem,* es ya muy valiosa y nos parece que es convenientemente ilustrada por el mismo Angélico en la q. 27 [21].

Omne quod consequitur aliquem finem, oportet quod fuerit determinatum aliquo modo ad finem illum; alias non magis in hunc finem quam in alium pervenirent. Illa autem determinatio oportet quod proveniat ex intentione finis non solum ex natura tendente in finem, quia sic omnia essent casu ut quidam philosophi posuerunt.

11 I, d. 17, q. 2, a. 1, sol., pág. 412.
12 I, d. 1, q. 2, a. 1 ad 2, pág. 38.
13 I, d. 37, q. 2, a. 3 ad 3, pág. 866.
14 I, d. 1, a, 2, expositio textus, pág. 49.
15 I, d. 35, q. 1, a. 1, sol., pág. 809.
16 IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol.
17 II *Phys.,* text. 70.
18 XII *Metaph.,* text. 37.
19 II, d. 1, q. 1, a. 6, expositio textus, pág. 43.
20 III, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, pág. 714, nº 95.
21 III, d. 27, q. 1, a. 2, pág 860, nº 38.

Intendere autem finem impossibile est, nisi cognoscatur finis sub ratione finis, et proportio eorum quæ sunt ad finem in finem ipsum. Cognoscens autem finem, et ea quæ sunt ad finem, non solum seipsum in finem dirigit, sed etiam alia sicut sagitator emittit sagittam in signum. Sic igitur dupliciter aliquid tendit in finem. Uno modo directum in finem a se ipso, quod est tantum in cognoscente finem et rationem finis. Alio modo directum ab alio; et hoc modo omnia secundum suam naturan tendunt in fines proprios et naturales, directa a sapientia instituente naturam. Et secundum hoc invenimus duos appetitus: Scilcet appetitum naturalem qui nihil aliud est quam INCLINATIO REI IN FINEM SUUM NATURALEM *qui est ex directione instituentis naturam, et iterum appetitum voluntarium qui est* INCLINATIO COGNOSCENTIS FINEM ET ORDINEM AD FINEM ILLUM.

Et inter hos duos appetitus est medius unus, qui procedit ex cognitione finis sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio eius quod est ad finem, in finem ipsum; et iste est appetitus sensitivus. . . .Sic ergo patet quod in hoc differt appetitus naturalis et voluntarius quod inclinatio naturalis appetitus est ex principio extrinseco, et ideo non habet libertatem, quia liberum est quod est causa sui; inclinatio autem voluntarii appetitus est in ipso volente, et ideo habet libertatem voluntas. Sed inclinatio appetitus sensitivi partim est ab appetente, inquantum sequitur aprehensionem appetibilis, unde dicit Augustinum quod animalia moventur visis; partim ab objecto, inquantum deest cognitio ordinis in finem, et ideo oportet quod ab alio cognoscente finem, expedientia eis provideantur. Unde ad ea naturali inclinatione moventur. . .

Omne autem quod est a Deo, accepit aliquam naturam qua in finem suum ultimum ordinatur. Unde oportet in omnibus creaturis habentibus aliquem finem inveniri appetitum naturalem etiam in ipsa voluntate respectu finis. Unde naturali appetitu vult homo beatitudinem et ea quæ ad naturam voluntatis spectant. Sic ergo dicendum est quod appetitus naturalis inest omnibus potentiis animæ et partibus corporis respectu proprii boni: sed appetitus animalis qui est boni determinati, ad quod non sufficit naturæ inclinatio, est alicujus potentiæ determinatæ vel voluntatis vel concupiscibilis vel irascibilis.

Et inde est quod omnes aliæ vires animæ coguntur a suis objectis præter voluntatem; quia omnes aliæ habent appetitum naturalem tantum respectu sui objecti; voluntas autem habet præter inclinationem naturalem aliam cujus est ipse volens causa.

La importancia que este pasaje reviste para todo el análisis posterior de la finalidad en Santo Tomás y su consiguiente teología de la gracia y de la gloria nos obliga a citar íntegro el artículo y a detenernos un poco en su estudio.

Según este pasaje del comentario a las Sentencias, 1) la inclina-

ción e incoación del fin, necesaria en todo el que obra por un fin es la determinación de este mismo fin, ínsita en la naturaleza de todo agente segundo por el Primer Agente [22].

2) Podemos preguntarnos si esta determinación o inclinación a su propio fin es ontológica u operativa. Santo Tomás en este pasaje no introduce tal distinción, pero hace referencia inmediata a la inclinación operativa; suponiendo evidentemente una más fundamental determinación ontológica. 3) En efecto, *illa determinatio oportet quod proveniat ex intentione finis (et) non solum ex natura tendente in finem, quia sic omnia essent casu* [23].

4) De esta intención del fin se sigue la distinción del triple apetito natural, sensitivo y voluntario. 5) Sin embargo, en la base del mismo apetito voluntario subyace el natural: *oportet in omnibus creaturis habentibus aliquem finem inveniri appetitum naturalem, etiam in ipsa voluntate respectu finis ultimi. Unde naturali appetitu vult homo beatitudinem et ea quæ ad naturam voluntatis spectant* [24]. 6) Y la razón de ello es que *omne quod est a Deo accepit aliquam naturam qua in finem suum ultimum ordinetur* [25].

De esta misma inclinación y determinación al fin dice en IV. d. 49: *unaquæque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptæ* [26].

El principio específico, pues, de esta inclinación al fin es la propia naturaleza o forma [27]. En efecto, el devenir o generación de una cosa tiene como fin su propio ser o forma: *forma enim est finis generationis* [28]. Pero, una vez adquirido el propio ser o forma, el fin del generado, *finis generati,* no está aún satisfecho. Es entonces la propia forma la que inclina en virtud de su perfección primera, a su perfección segunda, que es su propia operación: *Ultimum rei cujuslibet in re ipsa est ipsa rei operatio, propter quam est res, forma enim est finis generationis, non generati. Unde res quæ habet formam substantialem per quam est esse non dicitur perfecta simpliciter sed perfecta in esse, vel perfecta perfectione prima... Sed simpliciter perfectum dicitur qui habet operationem suæ formæ* [29].

22 III, d. 27, q. 1, a. 2, corpore, pág. 860, nº 38.
23 *Ibid., ibid., ibid.*
24 *Ibid., ibid., ibid.*
25 *Ibid., ibid., ibid.*
26 IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1; ver también: III, d. 26, q. 2, a. 1 ad 2, pág. 832–833, nº 89.
27 IV,d. 8, q . 1, a. 1 ad 1, pág. 307, nº 17–18 y III, d. 27, q. 1, a. 1, sol., pág. 855, nº 14.
28 IV, d. 8, q. 1, a. 1, sol. ad 1, pág. 307, nº 18.
29 *Ibid, ibid,* y ver también II, d. 38, q. 1, a. 2, sol., pág. 972; IV, d. 49, q. 1, a. sol. 1, y IV, d. 49, q. 1, a. 2, sol. 2.

De donde se sigue que la incoación del fin coincide con la inclinación que la forma pone en el mismo ser de la creatura y que hay entre el fin o forma en su acto segundo perfecto y la forma propia, o forma en acto primero, una intrínseca correspondencia.

Esta identidad profunda y correspondencia intrínseca de la forma con el fin, deja, sin embargo en pie una diversidad de estado en el sujeto que la posee que es menester tener siempre a la vista en estos análisis del fin: *natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in suo primo fieri, secundum quod exit a causa; sicut alia natura est hominis jam nati, et eius secundum quod est adhuc in materno utero* [30].

Para no caer en el error de argumentar de un estado al otro es menester antes que nada distinguir entre el fin del movimiento *qui est actus imperfecti (finis motus)* y el fin del movimiento *qui est actus perfecti (finis operationis)* [31].

Del primero, *motus qui est actus imperfecti,* dice Santo Tomás *quando pervenitur ad terminum motus, non manet quantum ad aliquid substantiæ actus, sed quantum ad radicem secundum quam motus inerat quæ est proportio quædam et ordo imperfecti ad perfectionem* [32].

Vale decir que hay sólo una proporción y ordenación radical del imperfecto al perfecto. Con respecto en cambio a la operación *contigit quandoque quod actus perfecti inveniantur in imperfecto secundum quod jam participat aliquid de perfectione, sicut aliquid de actu albi est in pallido. Quando ergo imperfectum ad perfectionem venit, actus qui est eius inquantum habet aliquid de perfectione in quam tendebat, manet quantum ad id quod est de substantia actus, sed tollitur quantum ad id quod erat de imperfectione actus; sicut loquela balbutientis pueri tollitur quando venit ad perfectam ætatem, quantum ad id quod imperfectionis erat in ipso; manet autem quidquid erat de perfectione et de substantia loquelæ* [33]. Vale decir que no sólo hay una radical proporción del imperfecto al perfecto sino que una identidad de sustancia del uno al otro.

Santo Tomás ha llevado hasta este punto el análisis de la incoación del fin en la forma con vistas precisamente a la esperanza y a la caridad. Aquélla radicalmente posee algo de la consumación del cielo, ésta tiene una identidad sustancial, aunque sea perfeccionada en su modo. Pero es menester seguir el análisis de la finalidad en sí para que podamos ver luego con más fuerza el valor de la aplicación que Santo Tomás hará de estos análisis metafísicos al orden sobrenatural para desentrañar la naturaleza de éste.

[30] II, d. 1, q. 1, a. 4, sol., pág. 34.
[31] Ver: II, d. 11, q. 2, a. 2, sol., pág. 282.
[32] III, d. 31, q. 2, a. 1, sol. 2, pág. 988, nº 101.
[33] III, *ibid.,* pág. 988.

En este análisis del fin, cuya precontención en la forma dice a veces identidad sustancial, cuando se trata del acto perfecto, a saber de la propia operación perfectiva de un agente, nos queda por ver en qué consiste en concreto este fin, en la operación misma del agente o en el objeto externo al agente conseguido por esta operación?

Ultimus finis cuiuslibet rei habentis esse ab alio est duplex: unus exterior, secundum scilicet id quod est desiderativæ perfectionis principium; alius interius, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit conjunctio ad principium [34]. Esta respuesta, a la vez que ilumina el sentido de identidad sustancial del fin adquirido por la última perfección y el mismo en cuanto incoado en la forma (se trata en efecto, siempre de la perfección interna de la creatura por la cual se une a su primer principio), abre a Santo Tomás el camino para aplicar al fin y felicidad últimos del hombre sus análisis metafísicos del fin. *Unde,* continúa Santo Tomás a renglón seguido, *cum beatitudo sit ultimus hominis finis, duplex erit beatitudo. Una quæ est in ipso, scilicet quæ est ultima eius perfectio ad quam possibile est ipsum pervenire; et hæc est beatitudo creata. Alia vero est extra ipsum, per cujus conjunctionem præmissa beatitudo in eo causatur; et hæc est beatitudo increata quæ est Deus* [35].

Pero antes de pasar adelante en este análisis de la finalidad aplicándolo al último fin del hombre, hagamos un breve balance de lo hasta aquí recogido. Tratándose del fin de la operación de una cosa, es menester que toda cosa salida de las manos de Dios tenga un fin y con su propia forma una inclinación o determinación a este mismo fin, que no es otra cosa que la incoación del fin. La cual, tratándose de la operación, puede ser en muchos casos el anticipo del fin mismo o perfección segunda, anticipo de la misma naturaleza que el fin y que por lo mismo permanecerá, aunque perfecionada, en la cosa en su estado perfecto.

Estas conclusiones orientarán a Santo Tomás en su análisis de la gracia y de la gloria. Pero antes veamos cómo la gracia y la gloria vienen a insertarse en la finalidad natural del hombre y cómo en una y en otra es menester siempre la incoación del fin anticipada en la forma para que el hombre pueda convenientemente tender a su fin.

2. *Análisis del fin del hombre en el comentario a las Sentencias*

Del análisis del fin en general que acabamos de establecer resulta que ninguna cosa puede tender a un fin que no posea en ella una

[34] IV, d. 49, q. 1, a. 2, sol. 1, pág. 54.
[35] *Ibid., ibid.;* ver también IV, d. 8, q. 1, a. 1, sol. 1, y IV, d. 49, q. 1, a. 1, sol. 1 y 2.

como incoación del mismo fin; incoación que en las cosas creadas no es sino la determinación y ordenación impresa por el primer agente en la naturaleza de la causa segunda: *quia unaquæque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptæ* [36].

Consiguientemente, en la ordenación del hombre a su fin último será necesario una determinación y una como incoación del fin. Del análisis de las peculiaridades que reviste en el hombre esta incoación del fin, sea natural como sobrenatural conviene que nos ocupemos ahora.

El último fin de toda cosa que posee su ser por otro es doble, uno exterior, a saber aquel mismo que es el principio de su ser, y otro interior, a saber su propia perfección por la cual se une al que es principio de su ser y fin último [37]. Así el fin último de todas las cosas es Dios mismo: *et ideo omnis appetitus naturæ vel voluntatis tendit in assimilationen divinæ bonitatis, et in ipsammet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quæ est forma rei* [38].

Pero la bondad divina excede infinitamente a toda creatura. De ahí que cada una de ellas tiende a poseerla, por asimilación, en el grado que le es posible según su propia naturaleza u operación. *Nec potest esse debita relatio alicujus rei ad finem ultimum, nisi mediante fine qui suo generi debetur. Finis autem proprius uniuscujusque rei, per quem in finem ultimum ordinatur, est sua propria operatio* [39].

Siendo la bondad divina el fin último de todas las cosas, éstas la alcanzan de diversa manera. *Ipse enim Deus habet eam perfecte secundum suum esse... et secundum suam operationem. Creatura autem intellectualis non attingit ad eam secundum suum esse ut ipsa sit summum bonum, sed secundum operationem intellegendo et amando eam; unde particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinæ. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquan assimilationem, quanvis non pertingat neque secundum operationem neque secundum esse; unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis* [40]. El poder alcanzar a Dios *pertingendo ad ipsum Deum* [41], uniéndose a El por el conocimiento y el amor es precisamente el fin que caracteriza y eleva a la creatura racional por sobre toda otra creatura: *Ipsamet divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio quæ est*

[36] IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1.
[37] IV, d. 49, q. 1, a. 2, sol. 1.
[38] II, d. 1, q. 2, a. 3, sol., pág. 48.
[39] II, d. 38, q. 1, a. 2, sol., pág. 971.
[40] II, d. 1, a. 2, a. 3, ad 4, pág. 49; IV, d. 49, q.1 , a. 2, q. 1, a. 2 (1), sol. 2; ver también IV, d. 8, q. 1, a. 1, sol. 1 y 2; I, d. 45, q. 1, a. 2, sol., pág. 1005; II, d. 16, q. 1, a. 3, sol., pág. 400; II, d. 38, q. 1, a. 2, sol., pág. 971; IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol.; III, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, pág. 714.
[41] IV, d. 49, q. 1, a. 2, q. 1, a. 2 (1), sol. 2.

objectum operationis, inquantum rationalis creatura possibilis est ad vivendum et amandum Deum.

Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis præter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, inquantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quædam divinæ bonitatis [42].

En la contemplación y en el amor de la suma bondad está, pues, el fin último del hombre. Y como posee él un espíritu inmortal que desea el bien universal y perpetuo es "absurdo" poner en la contemplación de esta vida la felicidad del hombre, como ponían algunos filósofos. Es, pues, menester poner en la contemplación de Dios en otra vida inmortal la última felicidad y fin propio del hombre [43]. Y esto lo afirmaron todos los filósofos que entendieron que el alma es intelectiva por esencia y consiguientemente inmortal [44].

A esta contemplación de Dios por medio de las cosas creadas, perenne en la otra vida, el hombre está ordenado por fuerza de su propia naturaleza; siendo ella el objeto de su inteligencia; como natural es al ángel contemplarlo *per similitudinem eius acquisitam in ipso;* como natural y propio de Dios es verse a Sí mismo por esencia y no por una similitud creada: *Beatitudo sive felicitas, est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum. Intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissime intelligibilis, quod Deus est. Unde tam Dei quam Angeli, quam etiam hominis, ultima felicitas et beatitudo contemplatio Dei est, non solum secundum sanctos, sed etiam secundum philosophos. Hanc autem operationem non est possibile æqualiter in omnibus inveniri; unde beatitudo uniuscujusque consistit inquantum hanc operationem attingit secundum modum suæ perfectionis; et ideo diversimode invenitur in Deo, et in angelo, et in homine secundum eorum naturalia consideratis. Ipse enim Deus seipsum per essentiam suam videt et non per aliquam sui similitudinem. Intellectus autem Angeli naturali cognitione ipsum videt per similitudinem eius acquisitam in ipso; unde in libro De Causis, prop. 8, dicitur quod intelligentia scit quod est supra se, inquantum est creata ab eo; unde similitudinem divini esse participat secundum modum suum. Sed intellectus humanus non pervenit ad hanc visionem naturali cognitione nisi per similitudinem a creaturis receptam, inquantum per ea quæ facta sunt, invisibilia cognoscit, ut dicitur Rom. I. Et differt hæc triplex visio, ut sensibiliter loquamur; sicut oculus videt lucem existen-*

[42] II, d. 1, q. 2, a. 2, sol., pág. 48.

[43] II, d. 4, q. 1, a. 1, sol., pág. 133–4; II, d. 18, q. 2, a. 2, sol., pág. 464: sive post hanc vitam secundum alios philósophos; II, d. 26, q. 1, a. 1, sol. ad 3, pág.. 669; III. d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, pág. 715 nº 96; III, d. 27, q. 2, a. 2, corpore, pág. 877, nº 124; III, d. 31, q. 2, a. 4, corpore, pág. 996–997, nº 145–6; IV, d. 43, q. 1, a. 1, sol., 1; IV, d. 49, q. 1, a. 1, q. 1, a. 1, 4, sol. 4.

[44] IV, d. 49, q. 1, a. 2, q. 1, a. 2, corpore y ad 5.

tem in pupilla, non per aliquam speciem eius; et hæc est similis visioni qua Deus videt se. Sed visio qua angelus videt Deum est similis visioni qua aliquis videt hominem per similitudinem inmediate ab ipso receptam. Sed visio intellectus humani qua Deum videt, similis est illi visioni qua aliquis hominem videt intuendo speculum, in quo hominis imago resultat; et propter hoc dicimur in speculo videre, I Corinth. XIII: et in hac beatitudine visionis divinæ, quæ naturaliter angelis debetur, angeli creati sunt; et hæc est perfectio eorum secundum tempus illud. Sed est alia perfectio in quam naturam suam non possunt devenire, cuius tamen CAPACES SUNT: *ut scilicet ipsum Deum in essentia sua videant, non per aliquam similitudinem receptam, ut eorum beatitudo divinæ beatitudini sit conformis et in hac beatitudine creati non sunt, sed ad eam, alias cadentibus pervenerunt* [45].

Precisamente para este fin natural al hombre, es menester en el hombre una incoación del mismo, que no será otra cosa que la inclinación que posee en su propia naturaleza, indita por Dios, de contemplarle al través de la imagen creada de las creaturas y ser así perpetuamente feliz: *in omnibus quæ agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quasi quandam inchoationem finis; alias nunquam operarentur propter finem... Homo... per naturalia habet inclinationem ad finem sibi connaturalem* [46].

Para este fin connatural le inclina suficientemente su propia naturaleza y no es menester ningún principio añadido fuera de ella: *felicitas illa quam philosophi posuerunt, est ad quam per vires naturales homo pervenire potest; et ideo ex seipso habet inclinationem naturalem in finem illum. Unde non præxiguntur aliquæ virtutes inclinantes in finem, sed solum dirigentes in operibus quæ sunt ad finem* [47]. *Illud arduum in quod ordinant virtutes acquisitæ, est finis proportionatus facultati naturæ. Et ideo natura per seipsam determinata est ad sperandum illum finem; unde non indiget aliquo superaddito, per quem determinetur in illud* [48].

Esta inclinación, incoación del fin connatural, es raíz de las virtudes naturales que no hacen sino determinar aún más esta inclinación al fin y facilitar, anticipándola, de algún modo, la felicidad connatural al hombre: *quædam inclinationes virtutuum sive aptitudines præexistunt naturaliter in ipsa natura rationali, quæ virtutes naturales dicuntur, et etiam per exercitium et deliberatione complentur* [49]. *Prædictorum aliqua inchoatio est in natura, sicut forma existit in potentia*

[45] II, d. 4, q. 1, a. 1, pg. 133–4; ver también II, d. 1, q. 2, a. 3, pág. 49; III, d. 27, q. 2, a. 2, pág. 877; III, d. 24, a. 3, q. 1, a. 1, sol. 1, pág. 773; II, d. 23, q. 2, a. 1, pág. 573.

[46] III, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3; ver IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1.

[47] III, d. 23, q. 1, a. 4, ad 2.

[48] III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 2; ver III, d. 26, q. 2, a. 2.

[49] II, d. 39, q. 2, a. 1.

materiæ et scientia conclusionum in principiis universalibus; quia quod in particulari discitur, prius in universali sciebatur; et virtutes præexistunt in naturali ordinationi ad bonum virtutis, quæ est in ratione cognoscente huiusmodi bonum, et etiam in voluntate naturaliter appetente illud, et etiam quandoque in inferioribus viribus, inquantum sunt naturaliter subjectæ rationi [50]. *Seminaria virtutuum quæ sunt in nobis, sunt ordinatio voluntatis et rationis ad bonum nobis connaturale* [51].

Acabamos de ver cómo lo que caracteriza al hombre y al ángel (creaturas racionales) en esta tendencia al fin es que ellos, pueden por conocimiento y amor alcanzar al mismo Dios. Ahora bien, es precisamente esta característica de la creatura racional (así del ángel como del hombre), la que la hace capaz de ver a Dios por esencia y no sólo por imágenes creadas: *sed est alia perfectio in quam per naturam suam non possunt devenire cujus tamen capaces sunt ut scilicet ipsum Deum in esentia sua videant, non per aliquam similitudinem receptam, ut eorum beatitudo divinæ beatitudini sit conformis* [52].

Hay, incluso, consiguiente a esta capacidad que caracteriza a la creatura racional, en su naturaleza un deseo de ver y poseer a Dios por esencia: *intellectus hominis naturaliter ordinatus erat ad videndum Deum per essentiam* [53].

Sabemos las dificultades de interpretación que han creado estas expresiones en Santo Tomás. No es éste el lugar de dilucidarlas.

De hecho, Dios ha querido llamar al hombre a esta cumbre de sus posibilidades, ordenándole libre y gratuitamente a la visión beatífica, a la visión y posesión con que El se ve y se posee: *finis autem ad quem divina largitas hominem ordinavit vel prædestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est ommino supra facultatem naturæ creatæ elevatus* [54]. *Quia enim homini Deus providit finem qui est supra naturam hominis, scilicet plenam participationem suæ beatitudinis* [55]. *Cum autem sit homo ex divina liberalitate ordinatus ad quoddam bonum supernaturale, scilicet æternam gloriam* [56].,

Ahora bien, este fin al cual Dios ha querido llamar a la creatura racional (al hombre) es propio sólo de Dios: *qui soli Deo ex conditione natura debetur* [57]; *soli autem Deo est naturalis* [58], y supera por lo mismo la capacidad y exigencia de toda creatura: *non potest esse*

50 III, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 1; ver III, d. 33, q. 1, a. 2, ad 3.
51 III, d. 33, q. 1, a. 2, ad 4; ver III, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 4.
52 II, 4. 4, q. 1, a. 1.
53 II, d. 23, q. 2, a. 1; ver III, d. 24, q. única, a. 3, ad 1; IV, d. 49, q. 2, a. 1.
54 III, d. 22, q. 1, a. 4.
55 III, d. 24, q. ún., a. 3, sol. 1.
56 III, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 3; ver II, d. 30, q. 1, a. 1; II, d. 33, q. 2, a. 2; II, d. 31, q. 1, a. 2; II, d. 23, q. 2, a. 1; IV, d. 49, q. 2, a. 1.
57 II, d. 23, q. 2, a. 1.
58 III, d. 27, q. 2, a. 2; ver II, d. 23, q. 2, a. 1.

aliqua creatura quæ ex propriis naturalibus vitam æternam promereri possit sicut non potest esse aliqua creatura quæ naturæ divinæ æquatur[59]. *Beata fruitio sicut excedit naturam humanam, ita et naturam angelicam*[60]. *Quæ non solum vires hominis sed etiam angelorum excedit*[61].

Es evidente que la ordenación e inclinación natural de la creatura al fin es insuficiente para inclinar al fin sobrenatural. Se dice, pues, que es menester en el hombre un nuevo principio vital que le ordene al fin así preestablecido por Dios, como anticipada inclinación de este fin: *unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem in finem illum; et ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habet inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem*[62]. *Ideo oportet ad hoc quod ad felicitatem illam divinam homo perveniat quod divinæ vitæ particeps fiat*[63]. *Unde oportet virtutes quæ vitam nostram ordinant ad finem illum, ex eo causari ex quo est nobis inclinatio in finem illum. Hoc autem est per Dei gratiam*[64].

Pero, así como por la creación en el orden natural la creatura estaba por sí misma ordenada a su fin[65], así por la recreación estará igualmente de tal modo ordenada, que por su propia actividad sea encaminada a su nuevo fin: *Omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturæ, et formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quæ est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur ita etiam et in formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria qua Deus operatur in rebus*[66]. *Omnia creata secundum impressionem a creatore receptam, inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quædam inclinatio inveniatur; dum, a bono egredientia in bonum tendant*[67].

Incoación que debe proporcionar su naturaleza al nuevo fin al que Dios le destina.

[59] II, d. 24, q. 1, a. 1.

[60] III, d. 10, q. 2, a. 2, sol. 2; ver II, d. 1, q. 2, a. 2; II, d. 1, q. 2, a. 3; III, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3; III, d. 24, q. ún., a. 3, sol. 1; III, d. 34, q. 1, a. 4, ad 5.

[61] III, d. 27, q. 2, a. 2.

[62] III, d. 23, q. 1, a. 1, sol. 3.

[63] III, d. 27, q. 2, a. 2.

[64] III, d. 3, q. 1, a. 2, sol. 3; ver III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 2; III, d. 26, q. 2, a. 2; III, d. 24, q. ún., a. 3, sol. 1.

[65] II, d. 1, q. 1, a. 4; II, d. 27, q. 2, a. 1; III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 2.

[66] I, d. 17, q. 1, a. 1, ad 3.

[67] IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1; ver: II, d. 26, q. 1, a. 1, pág. 668; II, d. 26, q. 1, a. 3, pág. 674; II, d. 26, q. 1, a. 5, ad 3, pág. 682; II, d. 26, q. 1, a. 6, pág. 683; II, d. 29, q. 1, a. 1, pág. 740–1; II, d. 41, q. 1, a. 1, pág. 1035; III, d. 13, q. 1, a. 1, pág. 396; III, d. 23, q. 1, a. 4, pág. 715; III, d. 27, q. 2, a. 2, pág. 877; III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 2, pág. 832; III, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 3, pág. 1030, nº 69.

Siendo éste la visión y posesión de Dios en sí mismo, como El se contempla y posee, vale decir una operación propiamente divina, será menester en el hombre un anticipado principio vital que haciéndole radicalmente capaz de una operación propiamente divina, le haga anticipadamente partícipe de la naturaleza y de la vida divina.

El análisis de la incoación de este fin en el hombre, sea en el orden ONTOLÓGICO por la *gratia Spiritus Santi,* gracia santificante e inhabitación, sea en el orden OPERATIVO por la *gratia virtutuum et donorum* (por las virtudes, los dones, el aumento y el mérito) como de la consiguiente exigencia de la consumación, es precisamente el objeto al que esta introducción quiere abrir paso.

Previamente, sin embargo, y antes de determinar nuestro análisis de la incoación del fin sobrenatural al contenido teológico del mismo, debemos ubicar nuestra cuestión dentro del proceso teológico del comentario a las Sentencias. Ello nos brindará la ocasión de abrirnos a la profunda y original perspectiva teológica que guía a Santo Tomás en toda su carrera de contemplador de la PALABRA REVELADA, y con ella a las verdaderas dimensiones en la mente del Angélico del tema que nos ocupa.

3. *La ordenación del hombre a la vida eterna en la perspectiva teológica del comentario a las Sentencias*

Desde las primeras páginas de su comentario colócanos el Angélico en el seno de la divina Sabiduría, encarnada en Cristo, por quien se nos manifestarán las cosas de Dios: de él emanan como de un torrente los secretos íntimos de las divinas previsiones, que, antes ocultos, ahora por él se nos manifiestan (L. I.). Del seno de la Trinidad emanan las creaturas: *Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturæ ab æterno processu personarum... ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiæ in qua sicut in alveo, fluxus personarum continetur.* Los eternos designios de Dios impresos en ellas, Aquel nos los enseñará: *in (quo) condita sunt universa* (L. II). Y puesto que, las que por él fueron hechas era justo que por él fueran reparadas, de los misterios de su restauración, nadie mejor que él podrá hacernos partícipes (L. III). Y, como convenía que por aquel que egresaron del seno de Dios las cosas creadas, por él mismo al seno de Dios regresarán, nadie mejor que él, hecho en nuestra carne camino de regreso, podrá comunicarnos el secreto de este retorno a Dios de cuanto por bondad divina de Dios saliera (L. IV). *Et sic patet in prædictis verbis intentio libri sententiarum* [68].

Se coloca Santo Tomás en una altísima perspectiva teológica que nos demarca una nítida línea circular en la que irá engarzando cada una de las piezas de su proceso teológico. Dios en sí: *exitus rerum a*

Deo; toda su obra creada para ser partícipe de su propia vida: *reditus rerum in Deum* [69].

Este esquema, en lo que a la creatura se refiere, está todo apoyado en este principio central de la arquitectura teológica del doctor Angélico: *Deo competit agere propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod* BONITAS SUA MULTIPLICETUR PER MODUM QUI POSSIBILIS EST [70].

Esta perspectiva que Santo Tomás mantiene con verdadera tenacidad científica tanto en el estudio del *exitus* de las creaturas en general: (*Theologus considerat creaturas secundum quod a primo principio exierunt et in finem ultimum ordinantur, qui Deus est*) [71]; como en particular del ángel [72]; al aplicarla al estudio del hombre nos coloca en un punto de vista que es muy propio de Santo Tomás y que conviene no perder de vista para entender en su integridad el pensamiento del Santo Doctor.

Según el principio antes expuesto, para Santo Tomás todas las creaturas inferiores en la mente divina están ordenadas a la creatura racional [73], y ésta ideada por Dios no por lo que pudiera significarle a él de utilidad, ni aún por la gloria (extrínseca) que pudiera reportarle, sino simplemente en cuanto quiere por pura bondad comunicar su infinita riqueza fuera de sí, y esto *per modum qui possibilis est* [74]. La creatura racional sola entre todas es capaz de participar de la misma gloria que hace eternamente feliz a Dios, de su misma vida divina. En cuanto tal, y por esta su capacidad radical de poseer a Dios como él se posee, es pensada desde la eternidad y como tal llamada consiguientemente a la existencia. El ángel y el hombre existen, no precisamente por lo que significan ya de participación de la bondad divina en sus naturalezas particulares, no por lo que son en sí precisamente, sino por lo que son capaces de llegar a ser: partícipes en sumo grado de la comunicación divina, partícipes del gozo eterno, de vida misma de Dios, que él tiene determinado en el exceso de su bondad, comunicar *ad extra.*

Tal es la idea eje que guía el comentario de Santo Tomás a las

68 I, Sententiarum prologus, pág. 1–5.

69 I, d. 2, divisio textus, pág. 57; I, d. 14, q. 2, a. 2, sol., pág. 325–6; I, d. 15, q. 5, a. 1, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 3, pág. 358; I, d. 16, q. 1, a. 1, sol. y ad 1–3, pág. 371–2; I, d. 30, q. 1, a. 2, sol., pág. 704–5; II, Prol. S. Th., pág. 1; II, d. 1, divisio primæ partis textus, pág. 9; II, d. 18, q. 1, a. 2, sol., pág. 451; II, d. 38, q. 1, a. 1, sol., pág. 968–9; III, Prol. S. Th., pág. 1–2; III, d. 25, q. 2, a. 2, q. 1, a. 4, sol. 4, pág 808, nº 118; IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1; IV, d. 50, Epilogus S. Thomæ.

70 II, d. 1, q. 2, a. 1, sol., pág. 46; IV, d. 46, q. 1, a. 1, q. 1, a. 2, sol. 2; ver I, d. 39, q. II, a. 1, sol. y ad 1 et ad 5, pág. 927–9.

71 II, Prol. S. Th., pág. 1–2; II, d. 1, divisio primæ partis textus, pág. 9; II, d. 1, q. 2, a. 1, divisio secundæ partis textus, pág. 44.

72 II, d. 2, divisio textus, pág. 60–1; II, d. 3, divisio primæ partis textus, pág. 84, etc.

73 II, d. 1, q. 2, a. 3, pág. 49–51.

74 II, d. 1, q. 2, a. 1, sol. circa finem, pág. 46; IV, d. 46, q. 1, a. 1, q. 1, a. 2, sol. 2.

ricas expresiones de San Agustín y a las sentencias recogidas por Pedro Lombardo en su distinción primera de su libro segundo, al comenzar a tratar del *exitus rerum a Deo.* Tanto por su riquísimo contenido, cuanto por el valor definitivo que representa para la teología del fin del hombre de Santo Tomás, queremos citar íntegro este texto al que quizás no se le ha dado todo el relieve que merece: *credamus igitur* —dice el Lombardo, introduciendo la doctrina revelada de la creación con palabras del opúsculo *De diligendo Deo— rerum creatarum cælestium vel terrestrium, visibilium vel invisibilium, causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus unus et verus; cujus tanta est bonitas ut summe bonus* BEATITUDINIS SUÆ QUA ÆTERNALITER BEATUS EST ALIOS VELIT PARTICIPES, *quam vidit et communicari posse et minui omnino non posse. Illud idem igitur bonum quod ipse erat, et quo beatus erat sola bonitate et non necessitate aliis communicare voluit: quia summi boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse.*

Et quia non valet —continúa dando la razón de por qué fue hecha la creatura racional— *ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam, quæ quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur, fecit Deus rationalem creaturam, quæ summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo frueretur; eamque hoc modo distinxit, ut pars in sui puritate permaneret, nec corpori uniretur, scilicet angeli; pars corpori uniretur, scilicet animæ. Distincta est itaque rationalis creatura in incorpoream et corpoream; et incorporea quidem angelus, corporea vero homo vocatur ex anima rationali et carne subsistens. Conditio ergo rationalis creaturæ primam causam habuit Dei bonitatem.*

Ideoque —prosigue determinando del hombre y del ángel— *si quæritur quare creatus sit homo vel angelus, brevi sermone responderi potest: propter bonitatem ejus. Unde Augustinus, in lib. I De doctr. Christ., c. XXXII: quia bonus est Deus, sumus; et inquantum sumus, boni sumus.*

Y todavía *et si quæretur ad quid creata sit rationalis creatura respondetur: Ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo; in quibus proficit ipsa, non Deus. Deus enim perfectus, et summa bonitate plenus, nec augeri potest, nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad creatoris bonitatem et ad creaturæ utilitatem.*

Y sintetizando su pensamiento: *Cum ergo quæritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest: Propter Dei bonitatem et suam utilitatem. Utile nempe ipsi est servire Deo et frui eo. Factus ergo angelus sive homo propter Deum dicitur esse, non quia creator Deus et summe beatus alterutrius indiguerit officio, qui bonorum nostrorum non eget; sed uti serviret ei ac frueretur eo,*

cui servire regnare est: in hoc enim proficit serviens, non ille cui servitur.

Y determinando la relación de las demás cosas creadas al hombre: *Et sicut factus est homo propter Deum, id est ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut et ei serviretur, et ipse serviret, ut acciperet utrumque, et reflueret totum ad bonum hominis, et quod accepit obsequium, et quod impendit. Ita enim voluit Deus sibi ab homine serviri ut ea servitute non Deus, sed homo serviens juvaretur; et voluit ut mundum serviret homini, et exinde similiter juvaret homo. Totum igitur bonum hominis erat, et quod factum est propter ipsum, et propter quod factus est ipse* [75].

El talento metafísico de Santo Tomás se abrevará en estos principios y su intuición teológica hará definitivamente suya esta mirada a las creaturas desde el seno mismo de la Trinidad.

Dividiendo el texto antes citado para el comentario dice: *Determinato exitu rerum a primo principio, hic prosequitur ordinem earum in ultimum finem; et dividitur in partes tres: in prima ostendit finem ultimum creaturarum; in secunda ex fine ostendit creaturarum diversitatem... in tertia ex distinctione concludit tractandi ordinem... Circa primum duo facit: primo ex fine concludit spiritualis naturæ institutionem; secundo concludit ordinem ipsius in finem... Et circa hoc tria facit; primo assignat finem ex parte agentis; secundo ex parte operis* [76].

En el artículo siguiente explica esta distinción entre Dios operante (*ex parte agentis*): comunicar su bondad tanto cuanto le es posible; y el de la creatura (*ex parte operis*), su propia utilidad [77]. Pero como el *finis operis,* siempre se reduce al *finis operantis,* el fin simplemente último de todo, es la comunicación de la bondad divina [78]. A poseer esta bondad, consiguientemente, aspiran todas las cosas creadas: *omnis appetitus naturæ, vel voluntatis tendit in assimilationem divinæ bonitatis, et in ipsammet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quæ est forma rei* [79], pero cada una la alcanza según la medida de su propio ser y operación.

En esta perspectiva precisamente, la creatura racional, ocupa un lugar de privilegio: *Divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio quæ est objectum operationis, inquantum rationalis creatura possibilis est ad videndum et amandum Deum. Et ideo, singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis præter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, inquantum scilicet*

75 II, D. I: Textus P. Lombardi, pág. 6–9.
76 II, d. 1, divisio secundæ partis textus, pág. 44.
77 II, d. 1, q. 2, a. 1, sol., pág. 46.
78 *Ibid., ibid.,* pág. 45–6.
79 II, d. 1, q. 2, a. 2, sol. circa finem, pág. 48.

omnis creatura desiderat aliquod bonum quæ est similitudo quædam divinæ bonitatis [80].

Si volvemos sobre estos textos la reflexión del principio primero que Santo Tomás toma del Lombardo y enuncia claramente en la q. II, a. 1, a saber, que el fin de Dios al crear todas las cosas es comunicarse en el grado mayor que le es posible; aparece clara la idea subyacente en la elaboración del Angélico acerca del hombre y de la creatura racional en general, a saber: toda ella pensada a la luz de su capacidad de ver y poseer a Dios como Dios mismo se ve y se posee, que permitirá a Dios comunicarse en lo que posee de más íntimo [81].

De allí se sigue aquel constante principio de Santo Tomás que nos parece tan sorprendente en el contexto teológico actual, a nuestro juicio un poco trastrocado de esta mirada tomista, a saber: que el hombre y el ángel fueron creados y ordenados como a su fin propio a una felicidad que es la felicidad misma divina y que por lo mismo excede toda la capacidad de sus propias naturalezas y de toda creatura. Principio que él mismo enunciará con toda claridad pocos años después en el *De veritate* con explícita referencia a este texto de Sentencias que ahora comenta. "*Homo* —dice en *De veritate*— *ex natura conditionis suæ* AD HOC FACTUS EST UT SIT PARTICEPS DIVINÆ BEATITUDINIS: *ad hoc enim Deus rationalem creaturam capacem sui instituit, ut habetur in II Sententiarum, dist. I* [82]. Y en la respuesta, que aclara su mente, no renuncia a esta subyacente mirada teológica. AB IPSA PRIMA INSTITUTIONE NATURA HUMANA EST ORDINATA IN FINEM BEATITUDINIS, NON QUASI IN FINEM DEDITUM HOMINI SECUNDUM NATURAM EJUS, SED EX SOLA DIVINA LIBERALITATE" [83].

Estas expresiones han sido demasiado leídas bajo la preocupación de la agitadísima cuestión del natural y el sobrenatural y del apetito natural de ver a Dios como para poder ser entendidas en su genuino y primigenio contexto.

Similar expresión encontramos aquí mismo en el II Sent.: "*intellectus hominis ordinatus erat ad videndum Deum per essentiam*" [84]. La cual, puesta en la perspectiva teológica aquí analizada nos parece formular claramente la mente del Angélico con respecto al hombre y en especial a su ordenación al último fin.

Santo Tomás es explícito. No sólo Dios las llama a la existencia para comunicarles su propia gloria, sino que como tales, como capaces

80 *Ibid., ibid., ibid.*

81 II, d. 1, q. 2, a. 1, sol., pág. 46; ver también IV, d. 46, q. 1, a. 1, q. 1, a. 2, sol. 2; III, d. 19, q. ún., a. 5, q. 1, a. 1, sol. 1; "ultima autem participatio suæ bonitatis et completissima consistit in visione essentiæ ipsius secundum quam ei conviviuus socialiter".

82 *De verit.*, q. 14, a. 10 sed contra. Ed. Marietti (1949), pág. 299.

83 *De verit.*, q. 14, a. 10 ad 2, pág. 300. Ed. Marietti.

84 II, d. 23, q. 2, a. 1, ob. 5, pág. 572.

de la gloria son ideadas por Dios, pensadas y elegidas en sus eternos designios: *"Sicut dicitur Deus diligere creaturas quando jam sunt inquantum eis suam bonitatem communicat, quas antequam essent dilexit secundum propositum communicandi eis suam bonitatem"* [85].

Tendremos ocasión de analizar las luminosas consecuencias que esta mirada teológica implica para el problema que nos ocupa. Queremos todavía continuar con este análisis del concepto teológico del hombre que Santo Tomás recibe de la tradición por medio de Pedro Lombardo y que nos parece constituir el eje de su concepción teológica al menos en el comentario a las Sentencias.

A continuación del texto y correspondiente comentario arriba analizados, el Lombardo se ponía esta cuestión: *"Cum maioris dignitatis esse videretur anima, si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori"*, y se da una doble respuesta: primero: *"quia Deus voluit et voluntatis eius causa quærenda non est"*. Segundo: *"Quia ideo Deus voluit eam uniri corpori ut in humana conditione ostenderet novum exemplum beatæ unionis quæ est inter Deum et spiritum, in qua diligitur ex toto corde, et videtur facie ad faciem. Putaret enim creatura se non posse uniri creatori suo tanta propinquitate ut eum tota mente diligeret et cognosceret, nisi videret spiritum, qui est excellentissima creatura, tam infimæ, id est carni, quæ de terra est in tanta dilectione uniri, ut non valeat arctari ad hoc ut velit eam relinquere, sicut Apostolus ostendit, dicens, II Corinth., V, 4: nolumus corpore expoliari sed supervestiri; per quod ostenditur spiritum creatum spiritui increato ineffabili amore uniri. Pro exemplo igitur futuræ societatis quæ inter Deum et spiritum rationalem in glorificatione ejusdem perficienda erat, animam corporis indumentis et terrenis mansionibus copulavit, luteamque materiam fecit ad vitæ sensum vegetare, ut sciret homo quia, si potuit Deus tam disparem naturam corporis et animæ in fœderationem unam et in amicitiam tantam conjungere, nequaquam ei impossibile futurum rationalis creaturæ humilitatem, licet longe inferiorem, ad suæ gloriæ participationem sublimare"* [86].

El concepto que subyace es el mismo: se da una razón de la composición natural del hombre, de alma y cuerpo, razón que guía a la mente divina al idear y crear al hombre, toda en función de la visión beatífica, fin sobrenatural. Vale decir Dios prepara en la naturaleza del hombre la capacidad de comunicar su bondad en el sumo grado, fin último que guía toda su obra.

Santo Tomás pondrá todo su talento metafísico al servicio de esta misma idea.

Preguntándose en su correspondiente comentario: *"utrum anima rationalis debeat uniri corpori"*, se responde: *"causa finalis ipsius con-*

[85] III, d. 19, q. un., a. 5, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 2.
[86] II, d. 1; Textus P. Lombardi, pág. 8–9.

junctionis animæ et corporis assignatur in littera a magistro sufficienter. Finis enim potest sumi vel ex parte agentis vel ex parte ipsius operis. Ex parte agentis, scilicet Dei, FINIS EST BONITAS EIUS, *secundum quod cadit in voluntate ipsius volentis* BONITATEM SUAM IN RES DIFFUNDERE: *et hæc est prima ratio quam magister assignat. Ex parte autem operis finis intentus est pertingere* IN ASSIMILATIONEM DIVINÆ BONITATIS. *Hoc autem secundum esse eius, prout ipsa conjunctio animæ et corporis est quædam similitudo divinæ beatitudinis, qua conjungitur spiritus Deo: et hæc est secunda ratio quam assignat. Et etiam secundum operationem, prout scilicet anima per operationes quas in corpore exercet, ad divinam beatitudinem accedit merendo: et hæc tertia ratio"* [87].

Vale decir que Santo Tomás estructura metafísicamente la misma idea de Lombardo. El fin que Dios se propone al llamar al hombre a la existencia es el de comunicar su bondad hasta el grado de hacer partícipe a la creatura racional de su propia vida, su visión y su gozo eterno. Conforme a este fin teje de tal manera las entrañas de la creatura inferior entre las racionales (el hombre), que ella encuentre en su inmersión en el orden material un como apoyo creado y un como estímulo de la futura unión del Espíritu Divino con su propio espíritu. De ahí que el fin de la unión del alma y el cuerpo, vista de parte de la creatura (*ex parte operis*) sea también el asimilarse a la bondad divina que se difunde fuera de sí hasta este increíble grado de condescendencia.

Más adelante en el segundo libro de las Sentencias, siempre en la línea de este pensamiento, Santo Tomás se objeta: *"Quanto natura perfectior est tanto expeditius suum finem consequi potest. Sed natura humana inter alias creaturas, ad minus inferiores, perfectior est. Si igitur aliæ creaturæ sola Dei providentia sine aliquo superaddito suis naturalibus finem proprium consequi possunt, videtur quod multo fortius hoc rationalis creatura consequi possit"* [88].

La respuesta conserva la misma mirada, la creatura racional ha sido hecha por Dios para la visión beatífica, como ocasión de comunicar su bondad en grado sumo; tal será, pues, su fin propio. *"Si finis hominis non esset altior fine ad quem perveniunt cæteræ creaturæ, sequeretur quod homo imperfectior aliis esset, si finem suum per naturam suam consequi non posset, quod cæteræ possunt. Sed quia finis ad quem homo pertingit excellentior est omni fine quem cæteræ aliæ consequuntur, et omnem facultatem naturæ excedit, hoc ipso quod homo talem finem consequi potest, licet non per se, sed aliquibus auxiliis divinitus collatis, multis exercitiis, melioris naturæ est quam ille qui non nisi modicam invenitur cæteris dignior, sicut ille qui perfectam sanitatem consequitur*

87 II, d. 1, q. 2, a. 4, sol. ad finem, pág. 52–3.

sanitatem pauco exercitio consequitur, ut in secundo "De Cœlo et Mundo": text. 62, dicitur" [89].

Santo Tomás podría haber respondido, en un contexto común a nuestra teología contemporánea distinguiendo: que el hombre por sus propias fuerzas puede adquirir el fin propio y natural que le es debido (fin al que, por otra parte, Santo Tomás hace clara referencia en tantos lugares), y que por lo mismo, si Dios con su auxilio le conduce a una felicidad superior, esto en nada disminuye su naturaleza, sino que más bien es indicio de su nobleza y superioridad. Responde, sin embargo, simplemente, quedándose en el contexto de la objeción y suponiendo que el fin propio del hombre, único por el cual ha sido creado es la visión beatífica, el cual, por exceder las fuerzas de la creatura, no puede ser alcanzado si no es por la ayuda de Dios.

Este mismo concepto late, a nuestro modo de ver, en el IV de las Sentencias: *"Illud ad quod tota naturæ expectatio intendit maxime videtur esse naturale. Sed resurrectio et glorificatio sanctorum est huiusmodi, ut patet Rom. VIII. Ergo resurretio erit naturalis"* [90]. Santo Tomás responde: *"Tota operatio naturæ est sub operatione divina"*. Dios ha ordenado a la naturaleza a la gracia y a la visión, como artífice que tenía un solo fin al hacer todo el universo, *"sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris; unde sicut omnis operatio inferioris artis spectat aliquem finem ad quem non pervenitur nisi operatione artis superioris inducentis formam vel utentis artificio facto; ita et ultimum finem ad quem totam naturæ expectatio tendit, non potest pervenire operatione naturæ, et propter hoc consecutio eius non est naturalis"* [91].

No dudamos que del fin último que es la visión beatífica dice también Santo Tomás aquí en el IV de Sentencias, que si no fuera conseguido en vano hubiera sido creado el hombre: toda la intención divina sobre él se hubiera frustrado. *"Neccessitas ponendi resurrectionem est hoc ut homo finem ultimum propter quem homo factus est consequatur: quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animæ separatæ, ut supra dictum est.* ALIAS VANE ESSET HOMO CONSTITUTUS, SI AD FINEM AD QUEM FACTUS EST PERVENIRE NON POSSET" [92].

De estos textos creemos poder deducir sin más que la perspectiva teológica de Santo Tomás sobre el hombre, así como todo el universo, está firmemente puesta en el fin último de Dios, el de comunicarse a sí mismo en grado sumo, a saber, por la visión y posesión de sí mismo con la que El es eternamente feliz.

Dios, plenamente feliz en la intimidad de su vida trinitaria, piensa en el *exitus* de su seno por impulso de este mismo gozo y de esta misma plenitud de bien que quiere participar a otros, hasta el grado de comu-

90 IV, d. 43, q. 1, a. 1, q. 1. a. 3. ob. 4.
91 *Ibid., ibid.*, sol. 3, resp. ad 4.
92 IV, d. 44, q. 1. a. 1. sol. 2.

nicarle su misma vida trinitaria. Principio pues de las cosas son las mismas divinas procesiones que quieren asociar a otros seres en la intimidad de su vida. Así se obra el *exitus* de las cosas fuera de Dios, en vista del *reditus* de la misma al seno de Dios.

Es precisamente en esta perspectiva en la que se engarza en la mente de Santo Tomás, la cuestión a la que queremos preparar el cauce, del anticipo en el hombre en su estado de peregrino de la misma realidad que le hará eternamente glorioso en la patria.

En efecto, como hemos visto, la posesión de Dios como él mismo se posee excede la capacidad de toda creatura, siendo una operación estrictamente divina; en la naturaleza y el germen vital que el hombre recibe por fuerza de la sola creación no hay nada que le adecúe convenientemente al fin para el que Dios le crea.

Y como nada obra impulsado por un fin sin que se dé en su propia naturaleza y su forma específica un anticipo de este fin, una incoación, proporción o inclinación al mismo, es menester que en el hombre ordenado por Dios a poseerle se dé un principio vital, una inclinación, una incoación de la visión beatífica, superior a su naturaleza que le proporcione al nuevo fin, una anticipada participación de la misma naturaleza divina, que le haga capaz de encaminarse a la posesión definitiva de Dios.

Analizado en qué consisten para Santo Tomás la incoación y precontención del fin en la forma (Nº 1), como se exige esta precontención, en la actual ordenación del hombre a su fin sobrenatural (Nº 2) y la perspectiva teológica en la cual Santo Tomás ubica el llamado del hombre a la gloria (Nº 3), parécenos quedar adecuadamente abierta la cuestión que nos preocupa, a saber: ¿en qué consiste en concreto esta incoación de la posesión defiintiva de Dios, qué anticipa ella en el ser y en la psicología del hombre, de qué manera es ella germen y anticipo de la futura herencia?

JUAN C. DE ZAN

EXPOSICION DE LA DOCTRINA DE LA FE EN EL NUEVO MUNDO

El presente trabajo se refiere a la propagación inicial de la fe católica en América, a raíz de su descubrimiento.

Suponemos en el lector un conocimiento, somero al menos, de la abundancia y perfección de las obras catequéticas, compuestas *ex professo* durante el siglo XVI, para la evangelización del Nuevo Mundo; así como de la existencia y rasgos más destacados de los concilios limenses y mexicanos, celebrados también en pleno siglo XVI y con vigencia de varios siglos [1].

Dividiremos nuestro estudio en cuatro párrafos, cuyo esquema ofrecemos, para facilitar una visión de conjunto:

I. — CONSTANTES CATEQUETICAS

1. Uniformidad en la enseñanza.
2. Atención infantil.
3. Preparación de adultos.

II. — METODOLOGIA CATEQUETICA GENERAL

1. Auxiliares catequistas.
2. Asistencia a la catéquesis, garantizada.
3. Métodos audio-visuales.

III. — CATEQUESIS ESPECIAL

1. Instrucción sacramental previa.
2. Duración y contenido de la misma.

IV. — TEMATICA CONCRETA

1. Inmortalidad del alma.
2. Verdades eternas.
3. Naturaleza divina e idolatría.

[1] El estado actual de la investigación americanista no permite hablar de una evangelización pre-hispánica de las Indias. Por el contrario, abundan testimonios para excluir cualquier veleidad de cristianismo anterior al siglo XVI.

Véase nuestro artículo *¿Cristianismo prehispánico en el Nuevo Mundo?*, publicado en el Suplemento de "La Nación" de Bs. Aires el 1º de noviembre de 1964.

La vía normal de comunicación de la doctrina cristiana es la enseñanza de viva voz (*Rom.*, 10, 17). Y éste fue el menester primordial de los misioneros del Nuevo Mundo.

I. – Constantes catequéticas

Enseguida surgieron los problemas repetidos a lo largo de la catequesis cristiana.

Intenso estudio fue necesario tanto para la formulación teórica, como para la puesta en marcha de las tres constantes de la catequesis americana: uniformidad en la enseñanza, atención infantil y preparación de adultos.

1. – *Uniformidad en la enseñanza*

Desde los escarceos apostólicos iniciales, aparece la necesidad de evitar toda clase de confusionismo en la exposición de la doctrina.

Los obispos, tanto en su actuación personal como reunidos en asambleas conciliares o sinodales, adoptan medidas claras y precisas en ese sentido.

La enseñanza catequística llevaba consigo una gran parte de conversación improvisada. Para evitar digresiones y facilitar su aprendizaje, había que codificarla. Comienza así la existencia de los primeros catecismos de Indias. Y con ellos, los primeros intentos de uniformidad. El hecho de elegir ciertas obras como textos catequísticos, habla implícitamente de la búsqueda de uniformidad.

Las páginas introductorias de los catecismos americanos y las Constituciones Conciliares repiten una y mil veces la urgencia de uniformidad en la catequesis. Uniformidad que se refiere tanto a las verdades en sí mismas, como al modo de exponerlas.

La *Doctrina mexicana* del P. Alonso de Molina, impresa en México en 1546, alude a las "cuatro o cinco maneras de doctrinas cristianas que andan impresas". Variedad peligrosa, según el contexto inmediato: "y a razón había de haber *una sola doctrina* entre esta gente, porque adonde quiera que fuesen, *hallasen esta conformidad*, y no se excusase alguno... con decir que no se enseña así en su aldea" [2].

Veinticuatro años más tarde, al reeditarse la misma *Doctrina*, se insiste con mayor energía en la necesidad de unificar la catequesis:

"Esta sobredicha doctrina se queda imprimiendo de nuevo en México en este año de mil y quinientos y setenta, y sería cosa conveniente

[2] Cfr. *Códice Franciscano*, edit. por Joaquín García Icazbalceta (Nueva Colección de Documentos para la Historia de México), II, México, 1889, y reimpreso, también en México, en 1941. Siempre citaremos esta reimpresión; véase ahora la p. 29.
La denominación de *Códice Franciscano* responde al contenido del documento, que incluye multitud de valiosas indicaciones acerca del trabajo apostólico de los franciscanos en la evangelización de América.

mandar que ésta generalmente se usase en todo lo que alcanza la lengua mexicana, y que de las doctrinas *menores* [3] sólo ésta se imprimiese en la Nueva España, *por evitar confusión y diversidad de doctrinas, pues es cosa que sobre todas las otras requiere unidad y conformidad*" [4].

El obispo fray Dionisio de las Santos escribió en 1575 un catecismo con carácter exclusivo y obligatorio para su diócesis de Cartagena (Indias). Y si bien, en parte, se frustró el destino de esta obra, por la muerte prematura del autor, dos años después de haberla presentado al Supremo Consejo de Indias, ha quedado como ejemplo de la variada gama de obras escritas para la enseñanza cristiana, que no llegaron a imprimirse. Dato que no autoriza a pensar fueran obras muertas [5].

Los concilios limenses y mejicanos y aun los sínodos de carácter más local y particular se ocupan expresamente de la unificación de la enseñanza de la doctrina cristiana.

Las especiales circunstancias de la Arquidiócesis de Lima pedían a gritos el catecismo único.

[3] En el siglo XVI se utilizaban tres clases de catecismos: "breves, largos y para los rudos'. Las doctrinas menores pertenecen a la categoría de los catecismos breves y elementales, de los que bien puede servir de modelo la obra del P. MOLINA.

He aquí el título de los diversos encabezamientos de la misma, con la notación entre paréntesis de las páginas respectivas del *Códice Franciscano*:

Breve introducción (30).
El Per signum Crucis (31).
El Credo (31).
El Paternoster, Ave María y Salve Regina (32–33).
Lo que conviene saber para confesarse y para conversar sanctamente en este mundo (34).
Los catorce artículos de la Fe (34–37).
Los diez mandamientos de Dios (37).
Los mandamientos de la Iglesia (38).
Los sacramentos de la Iglesia (39).
Declaración del pecado venial – y las nueve cosas por las que se perdona (39–40).
Declaración del pecado mortal (41–42).
Los pecados mortales – capitales (42–43).
Las virtudes contrarias a los pecados mortales (43).
Las virtudes teologales y cardinales (44).
Las obras de misericordia (44–46).
Los dones del Espíritu Santo (46).
Los sentidos corporales (46–47).
Las potencias del alma (47).
Los enemigos del alma (47–48).
Las ocho bienaventuranzas (48–49).
Las dotes del Cuerpo glorificado (49).
A qué son obligados los padrinos (49–50).
La confesión general (50).
Las preguntas que se han de hacer a los adultos cuando se baptizan (52–53).
Amonestación breve para los que se acaban de baptizar (52–53).
La bendición de la mesa y acción de gracias después de comer (53).

[4] *Ibid.*, 53–54.

[5] El manuscrito se conserva en el Archivo General de Indias, sección Real Patronato, 196–10.

Cfr. HIPÓLITO SANCHO DE SOPRANIS, *Un obispo doctrinero de Indias, fray Dionisio de Sanctis, O.P.*; en "Missionalia Hispanica", 8 (1951), 317–373.

En una vastísima extensión, las distancias que separaban las diversas doctrinas [6] (algo así como parroquias), eran enormes. A lo que se ha de añadir la diversidad de lenguas y la limitadísima comprensión de los naturales, ajenos por completo al nuevo género de vida. Así se explica el interés primordial de los Padres reunidos en el Primer Concilio de Lima, por el tema de la unificación.

En la *Constitución Primera* (De los Naturales) "De la orden que se ha de tener en doctrinar los indios", el arzobispo Jerónimo de Loaysa obliga bajo pena de excomunión mayor y de cincuenta pesos a todos los que "entienden o entendieren" en la doctrina de los indios, a que la enseñen *conforme a la Instrucción* incluida en las Constituciones 38 y 39 del mismo concilio [7].

Loaysa justifica el serio mandato, ya que en la predicación del evangelio se ha de evitar cualquier ocasión de error, pues debido al poco entendimiento de los naturales, lo que en principio pudiera carecer de importancia, llegaría a ser de gran daño espiritual y escándalo para los indios.

Renueva el mandato en la Constitución 37 (de los Naturales) y aduce las mismas razones. Pero ahora desciende a la realidad concreta y no sólo previene futuros inconvenientes, sino que acusa a los sacerdotes

[6] Quien desee formarse un concepto exacto de lo que eran las *doctrinas,* lea a: Rafael Gómez Hoyos, Pbro., *La Iglesia de América en las leyes de Indias,* Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 1961, tercera parte, cap. I, 155–175.

En fecha anterior a 1564, la figura jurídica de las *doctrinas* se acercaba a la de las *prælaturas nullius,* semejantes a las que aparecieron en el continente europeo, a principios de la Edad Media, bajo el influjo de los monjes de Irlanda. Los religiosos encargados de las mismas, gozaban de una autoridad apostólica "omnímoda"; palabra con la que vulgarmente se designó a la bula del Papa Adriano VI *Exponi nobis,* del 9 de mayo de 1522. A partir de 1564 entra en vigor el Concilio Tridentino, impuesto por Felipe II como ley para todos sus reinos. Y se implanta un nuevo orden de cosas en las Indias, de modo que, con el autor que venimos citando, podemos concluir la noción de *doctrinas*: "Las *doctrinas,* por consiguiente, eran verdaderas parroquias. Las constituciones pontificias y las leyes reales las identificaban. La única diferencia consistía en la condición social de los feligreses: las *doctrinas* eran pueblos de indios y los doctrineros, sus curas; en cambio, el nombre de *parroquia* se reservó para los pueblos españoles."

[7] *Concilios limenses (1551–1572),* edic. de Rubén Vargas Ugarte, S.J., I, Lima, 1951, 7.

Con respecto a la gran extensión de la arquidiócesis de Lima, piénsese que en tiempo de San Toribio y del Tercer Concilio comprendía nueve diócesis sufragáneas, dispersas por toda América: Panamá; Nicaragua; Quito; Cuzco; Asunción; Imperial (Chile); Santiago (Chile); Tucumán y Charcas.

Los concilios limenses dedican parte de su esfuerzo a los naturales y parte a los españoles residentes en América. De ahí, el doble capítulo de Constituciones para los naturales y Constituciones para los españoles.

Además de los catecismos, se usaron en Indias *cartillas* con las oraciones comunes. Cartillas de este tipo, así como para aprender a leer, llegaron a América por millares desde España. Cfr. la nota de Leandro Tormo Sanz, *Una biblioteca perdida entre los llanos del Mamoré;* en "Missionalia Hispanica" (1960), 367.

Loayza manda, en la *Instrucción* citada de 1545, prescindir de las cartillas hechas en lenguas de los naturales, hasta que sean "vistas y examinadas"; mientras, se deben utilizar las impresas en España: *Concilios limenses,* ed c., II, 139, ss.

y ministros que instruyen a los indios de no "guardar conformidad en lo que enseñan, ni en la manera de enseñarles" [8].

El Concilio Segundo de Lima, en la Constitución segunda (de los naturales), afirma:

"Ut omnes sacerdotes *eodem modo* doceant indos doctrinam quæ eis a suo proprio episcopo tradetur" [9].

Como solución intermedia, todos los obispos sufragáneos de Lima deben redactar un compendio de la doctrina cristiana, para unificar la enseñanza, al menos en el plano diocesano.

Los Padres Conciliares aluden expresamente a la solución ideal del catecismo único. Mas por otra parte no quieren adelantarse al catecismo anunciado por el Concilio Tridentino para toda la Iglesia. Aparecido el catecismo de Trento, llamado de S. Pío V, se acometió la empresa de redactar un catecismo único para la inmensa arquidiócesis. Los esfuerzos del Segundo Concilio Limense sirvieron de base a la obra definitiva, felizmente realizada por el Tercer Concilio, convocado por el insigne Santo Toribio de Mogrovejo.

Hubo de pasar casi todo el siglo XVI hasta conseguirse plena unificación en la enseñanza de la doctrina cristiana [10].

El territorio mejicano sigue una trayectoria semejante.

El capítulo IV del Primer Concilio, cuyo título dice: *Que se hagan Doctrinas para los indios,* constata la diversidad de textos y formas de la catequesis indiana. Y manda componer dos doctrinas: una breve y sin glosa; y la otra, con declaración de los artículos de la fe, mandamientos, pecados mortales y Pater noster.

Doctrinas o catecismos que debían traducirse a las distintas lenguas mejicanas e imprimirse [11].

La disposición del Primer Concilio mejicano quedó envuelta en sombras de mero proyecto, durante largos años.

Siguiendo las huellas de Lima [12], sólo el Tercer Concilio vería co-

[8] *Ibid.,* I, 28–29.

[9] El *eodem modo* se refiere al orden, modo y forma de exponer la doctrina: "Cæterum, quia non sat est magistrum nosse quæ docturus est, nisi cognoscat quo ordine et qua ratione docenda sint, necesse est sacerdotes qui indorum ecclesiis deputantur, intelligere formam quam habituri sunt in eis instruendis..." (*Ibid.,* I, 160).

[10] El influjo intenso de los catecismos elaborados en el Tercer Concilio se extendió por toda América y persistió durante más de trescientos años. Cfr. nuestro estudio: *Influencia de las primeras doctrinas cristianas en el Nuevo Mundo,* Pallantiæ, 1963, 58–66.

[11] *Concilios provinciales primero y segundo de México,* edic. del Illmo. D. FRANCISCO ANTONIO LORENZANA, México, 1769, 45.

[12] En la evangelización de América aparece el fenómeno curioso de alcanzar mayor importancia y autoridad la región más tardíamente evangelizada. Si nos atenemos al proceso histórico, vemos cómo el cristianismo se fue propagando de Centro América a México, y de allí a Perú, Chile y Argentina, en estrecha dependencia de Perú. Y precisamente Perú adquiere tal preponderancia que llega a irradiar luz y fuerza a los demás países americanos. Así, los tres primeros concilios mexicanos (1555–1585) suceden a los de Lima (1551–1583) y son de mucha menor importancia.

ronada la empresa del catecismo único. Catecismo que no tuvo la popularidad y fortuna de su homónimo de Lima, pues no llegó a imprimirse [13].

Mas la insistencia del concilio sobre la uniformidad de la enseñanza no pierde fuerza alguna por estas adversidades históricas. El primer párrafo sobre la Doctrina Cristiana advierte: "Doctrina Christiana *uniformiter* doceatur ad norman Catechismi Concilii Auctoritate dispositi" [14].

No se piense, sin embargo, que antes del Tercer Concilio no hubo uniformidad alguna en la Iglesia mejicana. Los concilios anteriores urgían el uso constante de una especie de Cartilla elemental de la Doctrina Cristiana: una "tabla" que debía colgarse en un lugar bien visible de la iglesia.

El Tercer Concilio las evoca, revelándonos el contenido de las mismas: "Curati *omnes* tam Seculares quam Regulares in *Tabella* adscriptum apud se retineant, Doctrinæ Christianæ contextum, videlicet, Orationem Dominicam, Salutationem Angelicam, Symbolum Apostolorum, Antiphonam, Salve Regina, duodecim Articulos Fidei, decem Legis divinæ Præcepta, quinque Ecclesiæ Mandata, septem Fidei Sacramenta, septem Capitalia Vitia [15].

En otras ocasiones, los mismos sacerdotes encargados de las parroquias, descubrían en sus informes los inconvenientes de una variedad incontrolada en la enseñanza de la doctrina.

El canónigo Antonio Fernández, venido a Méjico desde la Diócesis de Palencia (España), describe los pueblos y estancias que tiene a su cargo. Al ocuparse de Oapa Sant Agustín, "pueblo cabecera", censura ciertas deficiencias en el texto de la doctrina y pide se adopte *una sola fórmula* cuando se explica el nono mandamiento. Se usaban indistintamente los términos: mujer casada, mujer ajena y mujer de tu prójimo. De donde deducían los indios que las viudas y solteras no les estaban prohibidas [16].

Finalmente, en el arzobispado de Méjico se exige uniformidad hasta en puntos no tan esenciales como la catequesis: "porque ha habido alguna diversidad y confusión", se regula el modo y la hora de tañer el Ave María, Misa y Vísperas. Todas las iglesias parroquiales se deben *conformar* con la iglesia mayor [17].

El primer arzobispo del Nuevo Reino de Granada, D. Fr. Juan de

13 Tenemos preparado el texto para su próxima publicación.

14 Lib. I, tít. I, de Sum. Trin. et Fide Cath. *De doctrina christiana rudibus tradenda,* I: cfr. *Concilium Mexicanum III,* edic. de D. Antonio de Lorenzana, México, 1770, 7–8.

15 *Ibid.,* 8–9.

16 *Descripción del Arzobispado de México,* edic. de Luis García Pimentel, México, 1897, 112.

17 *Concilios provinciales primero y segundo de México,* edic. c., 83.

los Barrios, promulgó en 1556 las Constituciones Sinodales. En el capítulo IV del Tít. I, bajo el lema general: "Que los curas y sus tenientes declaren el Evangelio a sus feligreses todos los domingos del año", decreta que todos enseñen la doctrina cristiana siguiendo la Instrucción que incluye en las mismas Constituciones.

Porque la experiencia —dice— ha mostrado cuán *necesaria es la conformidad* en los que enseñan la doctrina. A continuación parece referirse a la incapacidad y falta de entendimiento de los indios; si bien no es fácil deducir por el contexto [18] si los "incapaces y sin entendimiento", son los sacerdotes que enseñan, o los indios que aprenden. . . [19].

Sea como fuere, lo cierto es que el arzobispo Juan de los Barrios copia literalmente la Instrucción de Loaysa, ya mencionada al hablar del Primer Concilio de Lima.

Los superiores religiosos urgen a su vez la uniformidad, según testimonios de los primeros cronistas:

"A toda esta variedad de naciones —dice Dávila Padilla—, mandaba el santo provincial (de los dominicos), que enseñasen nuestros frayles *de una (misma) manera* [20].

Hasta el mismo Consejo de Indias decretó, al parecer, un catecismo oficial único para el Nuevo Mundo [21].

Concluyamos afirmando un notable progreso en la unificación de la enseñanza de la doctrina cristiana, lográndose a veces con plenitud, como ocurrió en la arquidiócesis de Lima, a partir del Tercer Concilio.

Mas la unificación definitiva, tan laboriosamente buscada, no llegará. Las ininterrumpidas disposiciones eclesiásticas y la gran multiplicidad de catecismos de Indias, constituyen la mejor prueba del gigantesco esfuerzo misional, así como de la ausencia de una total uniformidad.

2. — *Catequesis infantil*

Los niños fueron objeto de especiales cuidados y atenciones, e incluso de preferencias.

¿Cuál era el móvil y objetivo de tales atenciones?

No se pretendía crear sólo una base firme para el cristianismo ame-

[18] Probablemente se trata de un error al copiar las Constituciones.

[19] JOSÉ MANUEL GROOT, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, I, Bogotá, 1953, 717.

[20] AGUSTÍN DÁVILA PADILLA, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de la Nueva España*, Madrid, 1596, 80.

[21] Lo deducimos de las palabras escritas en el reverso de la portada del catecismo presentado al Consejo de Indias por el obispo Fr. Dionisio de los Santos (cfr. supra, nota 5): "Ase de traer con este el *cathecismo que el Consejo tiene ordenado para las Indias*, para cotejarlos".

ricano del mañana; sino formar catequistas auxiliares para el presente, como medio eficaz para la más rápida conversión de los indios.

Bataillon vería, probablemente, en este detalle, un indicio más de la preocupación apocalíptica de los misioneros de Indias [22]. La concepción milenarista, excesivamente acentuada, no resiste un careo con la realidad histórico-misional del Nuevo Mundo.

Los misioneros observan desde el principio cómo la semilla de la enseñanza cristiana da menos frutos en las personas mayores que en los niños. La inconstancia, la rémora de antiguas costumbres (antropofagia ritual en algunas zonas; poligamia o promiscuidad y ebriedad, en casi todas), impiden el arraigo del cristianismo, con mayor fuerza que las dificultades de orden intelectual.

De ahí surge el especial interés de los misioneros por los niños [23].

Las normas conciliares relacionadas con la catequesis de los niños, no revelan preocupación apocalíptica, sino interés por una joven cristiandad, prometida a un futuro perenne [24].

El *Primer Concilio de Lima* ordena que los sacerdotes residan "en los pueblos de más gente", especificando además la clase de trabajo al que preferentemente se han de dedicar:

Reunidos todos los hijos de los principales y caciques y tres o cuatro muchachos de los más hábiles de cada uno de los pueblos que tienen a su cargo, les doctrinarán *con particular cuidado y diligencia* en lo tocante a la fe católica.

En la Constitución que venimos citando (40 de los Naturales) se dibuja la auténtica perspectiva histórica de la catequesis infantil de Indias: conjunto de enseñanzas, o especie de cultura general, en pequeño, cuyo primer eslabón es la doctrina cristiana [25].

Con mayor precisión exige el *capítulo tercero del Primer Concilio mejicano* se busquen personas suficientes (en número y capacidad) y

[22] Marcel Bataillon, *Novo Mundo e fim do mundo;* en "Revista de Historia", 18 (1954), 343–351. Bataillon se sorprende de que nadie haya percibido el aspecto apocalíptico de las misiones del Nuevo Mundo. Y pinta en forma brillante un cuadro "metahistórico", tejido en visiones, para concluir que la causa determinante de la mayor empresa misionaria después de la aparición del cristianismo, fue la preocupación milenarista: "A obsessão milenarista que desencadenou a maior emprêsa missionaria depois da origem do cristianismo, começa a se acalmar".

[23] Robert Ricard, *Les jesuites en Brésil pendant la seconde moitié du XVI siècle (1549–1507) - Méthodes missionaires et conditions d'apostolat;* en "Revue d'Histoire des Missions", París, 1937, 321–366 y 435–470; cfr., sobre todo, 321–322.

[24] Bataillon da por moderno este enfoque, como si no se hallara en plena entraña del siglo XVI...

[25] "...A los cuales (niños) con gran cuidado y diligencia particularmente dotrine (el sacerdote) en las cosas de nuestra santa fée católica y les enseñe cómo han de rezar cuando se levantan y acuestan, y bendecir lo que comieren y bebieren, y otras buenas costumbres y policía, y leer y escribir y contar, y los libros en que leyeren sean de buena dotrina: procuren aprendan nuestra lengua española..." Cfr. *Concilios limenses*, edic. c., I, 33.

de buen ejemplo y vida, para que enseñen a los niños *principalmente* la doctrina cristiana: "porque las buenas costumbres, tanto mejor se saben y guardan, cuanto más en la niñez se aprenden, ordenamos y mandamos..." [26].

En el mismo capítulo se manda a los maestros que hagan leer en sus escuelas y decir la Doctrina una vez cada día. Y que no les enseñen a leer y escribir, sin que *juntamente* aprendan las Oraciones y las *otras cosas,* contenidas en la "Tabla" [27].

El Concilio ha suavizado un poco el carácter de primacía absoluta de la Doctrina, con respecto a la enseñanza general de la escuela [28].

Más severa es la relación del *Códice Franciscano* (edic. c., 57): "...Allí (en las escuelas) se juntan los niños hijos de los principales, y *después* que han aprendido la doctrina cristiana, que para todos es el primer fundamento , *luego* son enseñados a leer y escribir...".

La catequesis de los niños indianos ofrece un aspecto, extraño para la mentalidad moderna: la separación entre "principales" y "plebeyos".

Pero no se debe juzgar este fenómeno con las categorías del presente. Los misioneros se adaptan por completo, en este caso, a la especial estructura de la vida indiana, como veremos en el número siguiente, al tratar de los adultos.

Como postulado esencial para conservar la armonía del gobierno, se defiende la separación neta entre los hijos de los "principales" y la "gente baja" (hijos de labradores y plebeyos).

Los primeros —dice el Códice—, tienen escuelas especiales donde aprenden la doctrina, a leer y escribir y *las demás cosas...* con que se habilitan para el regimiento de sus pueblos y para el servicio de las iglesias.

Los segundos, "solamente deprendan la doctrina cristiana", y luego sigan los oficios de sus padres y vivan la simplicidad de sus antepasados [29].

[26] *Concilios provinciales primero y segundo de México,* edic. c., 44.

[27] Cfr. supra, nota 15.

[28] La escuela católica dignifica la existencia humana del indio, mientras la doctrina religiosa le abre horizontes sobrenaturales. Ambas funciones se ejercían casi simultáneamente: en estrecha dependencia de conventos e iglesias surgieron innumerables escuelas de enseñanza primaria y técnica. A la vez que completaban la formación recibida en la catéquesis, se proporcionaba a los indios medios seguros y honestos para ganarse el sustento y la vida. Cfr. ROBERT RICARD, *La conquête spirituelle du Mexique,* París, 1933, lib. II, c. VI, 249–257.

[29] *Códice Franciscano,* edic. c., 55. Muy semejantes son las palabras del Primer Concilio de Lima, en la Constitución 40 de los naturales: "...Y dejará ordenado (el sacerdote) cómo se junten todos los niños e niñas del pueblo a aprender la dotrina cristiana cada día una vez por la mañana, y *luego se vayan a trabajar* y ayudar a sus padres, dejando allí cuando se vaya dos o tres muchachos de los que trajere consigo bien dotrinados para proseguir la dotrina de los muchachos cada día, y de los demás indios e indias dos días cada semana e todos los domingos e fiestas de guardar..." *Concilios limenses,* edic. c., I, 33–34.

Esta discriminación social nos obliga a preguntarnos: ¿Qué verdades se enseñaban a los niños?

El Concilio Primero de Lima usa términos muy vagos y generales refiriéndose a "las cosas de nuestra santa fe católica". En cambio, el Primer Concilio de México se mueve en un terreno más concreto. Los niños han de saber: "signar y santiguar, y los Artículos de la Fe, con *todo lo dicho en la primera Constitución*" [30].

El contenido de la Constitución primera abarca: los Mandamientos y Sacramentos de la Iglesia; los Mandamientos de la ley de Dios; los siete Pecados mortales; las Obras de Misericordia; la Confesión general; las Virtudes y los Dones del Espíritu Santo [31].

Gracias a la *Descripción del Arzobispado de México* (edic. c., 70, 80, 86, 132, etc.) sabemos qué textos se usaban para la catequésis. Uno de los más frecuentemente mencionados, es la "Doctrina" del P. Alonso de Molina; junto a la "Doctrina mexicana", compuesto por los Dominicos [32].

Ya dijimos que la "Doctrina" del P. Alonso de Molina responde a los llamados catecismos breves [33]. Con muy pocas variantes pasaría al célebre catecismo de Lima. Su contenido se diferencia en dos partes:

La *primera* incluye las oraciones y las verdades esenciales que todo cristiano debe conocer: la señal de la Cruz, el Credo, el Pater noster, el Ave María y la Salve, los catorce Artículos de la fe, los diez mandamientos de la ley de Dios y los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos, la noción del pecado mortal, los siete pecados capitales, y, en último lugar, la confesión, o "yo pecador".

La *parte segunda* se refiere a verdades complementarias, cuya posesión no se juzga imprescindible para todos. De hecho, sólo la aprenden los niños, alumnos de los conventos, que la repiten de viva voz, dos veces al día. A los niños que saben leer se les permite llevar el catecismo a sus casas [34].

Las verdades que hemos denominado complementarias, estudian: las virtudes cardinales y teologales, las obras de misericordia, los dones del Espíritu Santo, los cinco sentidos, las facultades del alma, las bienaventuranzas, los cuerpos gloriosos y los deberes referentes al prójimo.

30 *Concilios provinciales primero y segundo de México,* edic. c., 44.
31 *Ibid.,* 38.
32 Cfr. supra, nota 3.
La *Doctrina christiana en lengua española y mexicana,* México (Juan Pablos), 1548, elaborada por un equipo de dominicos, es traducción al mejicano y reproducción del texto español revisado del primer catecismo íntegramente americano, compuesto por el también dominico P. Córdoba antes de 1521 y publicado en México el año 1544.
33 Cfr. supra, nota 3.
34 *Códice franciscano,* edic. c., 54.

3. — *Catequesis de adultos*

La preferencia por los niños no excluía el intenso trabajo con los adultos.

Desde los comienzos de la evangelización se tuvieron en cuenta las diversas categorías de oyentes. Y a medida que se van elaborando los catecismos, se clasifica su contenido según las especiales necesidades de los futuros cristianos.

Los Concilios se muestran exigentes, sin paliativos. Los sacerdotes han de enseñar la doctrina cristiana y los indios aprenderla.

El Primer Concilio de Lima sintetiza, en la Constitución 40 (naturales), el aspecto exigitivo, renovado posteriormente en sucesivas Asambleas Conciliares:

"...Y tendrá cuidado (el sacerdote), a lo menos dos días en la semana, juntar en la iglesia o patio della todas las personas del pueblo, varones y mujeres, y platicarlas y enseñarlas las cosas dichas (la doctrina cristiana). Lo cual hará cada vez un poco, de arte que no reciban fastidio y entiendan lo que se les dice. Y allende desto, todos los Domingos y fiestas que son de guardar para ellos, todos los indios del dicho pueblo y de la comarca dél, dentro de una legua, se junten a oir misa e la *dotrina* e sermón..." [35].

Con los débiles (de mente y de cuerpo) se usa tolerancia; pero conservando un mínimo imprescindible.

Los *enfermos y los viejos* —dice expresamente la Constitución 5 (naturales) del mismo Concilio—, pueden ser bautizados, aunque no sepan la doctrina. Del mismo modo se tratan los casos de *excesiva rudeza*. La enseñanza se reduce entonces a una preparación psicológica del indio: infundirle el arrepentimiento de sus pecados y el deseo de creer y aceptar —globalmente— lo que creen los cristianos, y, finalmente, llevarle a tomar la decisión de aprender la doctrina, suponiendo se restablezcan de sus deficiencias [36].

La preocupación sobrenatural de las Padres Conciliares no se agota con el auxilio prestado a los débiles en sentido físico, sino que extiende su ayuda a la debilidad moral del indio:

"...Y si aconteciere que algún indio o indio infiel estuviere amancebado con algún indio cristiano, y se presumiere que no se apartarán, pidiendo el bautismo y queriéndose casar, *por sacarlos del mal estado, aunque no sepa las dichas oraciones,* platicándole lo que recibe y a qué se obliga, podránle baptizar para casar, amonestándole que con diligencia aprenda las oraciones dichas" [37].

Coincide el informe del *Códice Franciscano* (edic. c., 54):

35 *Concilios limenses,* edic. c., 1, 33.
36 *Ibid.,* 10.
37 *Ibid.*

"...aunque con los *viejos y rudos* que han estado muchos días aprendiendo la doctrina y han hecho lo posible, y no han podido salir con ella, se contentan los Ministros con que se sepan santiguar y digan el Pater noster y el Ave María, y que confiesen los Artículos de la Fé a lo menos, para oírlos de penitencia y administrarles el Sacramento del Matrimonio, *porque no anden en mal estado amancebados,* por falta de no les casar".

Los Concilios siguientes no prescinden del sentido maternal. Pero van agregando más puntos doctrinales.

El Segundo Concilio de Lima decretará se les dé a conocer, al menos estas verdades:

1) Dios Trino, Creador y Remunerador.
2) Cristo Redentor y Mediador.
3) Inmortalidad del alma.

A lo que añade las disposiciones subjetivas de arrepentimiento de los pecados y deseo de aprender y aceptar lo que la Iglesia profesa [38].

El Tercer Concilio de Lima, completa el cuadro, en síntesis insuperable: "...Qui vero iis tantis impedimentis gravati fuerint, ut copiosiorem cathechesim non admittant, doceantur demum, pro suo modo, præcipua fidei capita, scilicet, unum esse Deum omnium rerum authorem, qui accedentes ad se, vita æterna remuneret, improbos et rebelles æternis suppliciis in alio sæculo puniat. Deinde hunc ipsum Deum esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, tres quidem personas, sed unum Deum verum, præter quem nullus alius sit verus Deus. Nam quæ adorant aliæ gentes præter christianam, non esse deos, sed dœmones potius, aut figmentum hominum. Præterea Filium Dei propter reparandam salutem hominum, factum hominem ex Virgine Maria, pro nobis passum et mortuum ac tandem resurrexisse et regnare in æternum. Hunc esse Jesum Christum Dominum ac Salvatorem nostrum. Postremo, neminem posse esse salvum, nisi credat in Jesum Christum et pœnitens de peccatis commissis, sacramenta ipsius suscipiat, Baptismatis quidem si infidelis est, Confessionis autem, si lapsus post Baptismum: ac denique statuat ea servare quæ Deus et Ecclesia sancta præcipiunt. Quorum summa est, ut Deus diligat super omnia et proximum sicut se ipsum..." [39].

En resumen, el Tercer Concilio Limense, exige a los *impedidos* el conocimiento de las siguientes verdades:

1) Dios creador y remunerador.
2) Misterio de la Trinidad.
3) Encarnación de Cristo, a través de María, y Redención.
4) Necesidad de pertenecer a la Iglesia de Cristo para salvarse.

[38] *Concilios limenses,* edic. c., I, 176.
[39] *Ibid.,* 267.

La perspectiva histórica de la catequesis de adultos viene diseñada por una sola palabra: el indígena ha de vivir *políticamente*. La educación "política" del indio forma parte eminente del menester parroquial y es medio necesario para vivir en cristiano: "ferini enim et barbari mores, cum fide simul stare non possunt".

La Constitución 112 (naturales) del Segundo Concilio de Lima deshace, gráficamente, el equívoco que en la actualidad pudiera sugerir la palabra "políticamente".

Significa, limpiar las calles, casas y lugares públicos; ornamentar sobriamente el dormitorio; no comer en el suelo; amarse los esposos y cuidar de los hijos; respetarse mutuamente inferiores y superiores. Significa, sobre todo: "...se invicem salutare et prævenire honoribus, maioribus assurgere, venerari sacerdotes, et ante quam comederint mensam benedicere, et post gratias agere, et cum mane exurgunt, et cum dormitum ierint, orare, Pater noster, salutationem angelicam saltem cum Credo dicere, et se signo crucis munire..." [40].

Las verdades que se enseñaban a los adultos no comprendidas en los casos arriba expuestos, coincidían, poco más o menos, con la instrucción especial recibida por los hijos de los principales. En el § IV veremos cómo las circunstancias históricas obligaban frecuentemente a insistir en unos pocos temas–clave.

II. – METODOLOGÍA CATEQUÉTICA GENERAL

La uniformidad preside, como postulado fundamental, la instrucción de niños y de adultos. Mas, ¿con qué medios contaban los misioneros para impartir dicha enseñanza y penetrar en el alma del indio? Llenan esta finalidad, la Institución de Auxiliares Catequistas, la asistencia controlada a la catequesis y los métodos audiovisuales.

1. – *Auxiliares catequistas*

En los albores de la evangelización del Nuevo Mundo, se da una estrecha colaboración apostólica del soldado con el misionero, aunque siempre ocasional.

Ahora en cambio, es todo un sistema orgánico, de laicos (niños y adultos) especialmente entrenados, el que llama la atención. Nos referimos a la institución de catequistas.

Sería difícil aclarar quién intervino con mayor eficacia, si los niños o los adultos.

El trabajo realizado por los niños –fieles seguidores del misionero– es, sin duda, más dinámico, simpático y atrayente.

[40] *Ibid.*, 215.

El origen de la "Institución de Catequistas" se debe buscar en la adaptación de los misioneros a la estructura social indígena [41]. Un poco más adelante incluimos el *memorial* de lo que han de cuidar los tepixques (o jefes) en lo referente *a la doctrina* de los indios que tienen a su cargo, según el *Códice Franciscano.* Prueba clara de la precedente afirmación.

Dicho informe ofrece un acabado resumen de la competencia de los jefes o *mandones* y jamás se le podrá tildar de valedero sólo para el país mejicano. Los Concilios; la Descripción del Arzobispado de México; las Crónicas religiosas y civiles; en una palabra, las "fuentes" documentales de nuestro trabajo, repiten sin cesar las recomendaciones recogidas en la citada relación.

La adaptación del misionero a la vida social indígena habla de la sagacidad y del buen sentido de los primeros evangelizadores, quienes adentrándose en el ambiente íntimo del indio, saben seleccionar los medios más eficaces para transformar la sociedad pagana en sociedad cristiana.

El quehacer del catequista adulto abarca también obligaciones fiscales [42].

Los niños catequistas, aun cuando contribuyan de alguna manera al empeño fiscalizador, atienden sobre todo a la enseñanza de la doctrina. Los primeros cronistas coinciden en destacar la gran ayuda prestada por los niños.

Un año después de la llegada de los Franciscanos a Méjico, algunos volvieron a España para reclutar mayor número de misioneros. Los que permanecieron, albergaron en sus casas a los hijos de los señores y principales y bautizaron a muchos con el consentimiento de sus padres. Estos niños criados y educados por los religiosos, salieron muy *bonitos y muy hábiles.* Asimilaban tan bien la doctrina cristiana, que enseñaban a otros muchos, ayudando en gran manera a los religiosos, al descubrirles los ritos e idolatrías y muchos secretos de las ceremonias de sus padres [43].

[41] El detalle es importante para calibrar la teoría de que no hubo un esfuerzo general y metódico de adaptación en la *presentación del dogma,* como sostiene Robert Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique, ...,* 46 y 125.

[42] He aquí la terminología exacta: *fiscales, mandones* o *alguaciles* en español; *tepixques* o *tequitlatos* en nahuatl.

[43] Toribio de Benavente (o Motolinia), *Historia de los indios de la Nueva España,* Barcelona, 1914, tr. I, c. 2, pág. 20. Véase también Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana,* México, 1945, lib. 2, c. 13 y especialmente el c. 17, t. II, 63, ss. (Repite a Motolinía.)

Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España,* 2ª edic., México, 1924, lib. I, c. 10, 63–64: "Y acabada la misa, hagan que ya estén juntos en el patio todos los niños del pueblo, y tengan diputados *indios hábiles y suficientes* que les enseñen la doctrina".

Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México...,* Madrid, 1956, lib. I, c. 22, 81, ss., narra que cuando Fr. Ber-

A medida que pasan los años, aumenta también la eficacia de los catequistas auxiliares. Detalle que explica su persistencia hasta en los tiempos actuales [44].

Si estos niños —afirma Motolinía— no hubieran ayudado a la obra de la conversión, sino que solos los intérpretes lo hubieran de hacer todo, paréceme que fuera lo que escribió el obispo de Tlaxcallan al emperador diciendo: "Nos los Obispos sin los frailes intérpretes, somos como falcones en muda". Así fueran los frailes sin los niños [45].

El proceso de la América española, se repite en las Indias Portuguesas.

Los niños, formados rápida y seriamente, no sólo representan un acontecimiento cristiano, sino que desde los primeros años aparecen como útiles auxiliares, artífices preciosos de la evangelización.

En Piratininga, pasados sólo cinco años de la llegada de los jesuitas, en 1554, enseñan la "doutrina", la lectura y escritura a los demás niños, dan el catecismo a los adultos y cantan en las misiones de los pueblos. En Bahía se encuentra, desde 1550, una organización análoga: los niños enseñan el catecismo a sus padres y a las personas de edad. A partir de 1560, recorren las aldeas de Bahía anotando los recién nacidos y los enfermos adultos, para que los Padres puedan asistirlos medicinal y espiritualmente; asimismo, descubren a los hechiceros y a los borrachos empedernidos [46].

2. — *Asistencia a la catequesis, garantizada*

La organización misma de la sociedad indígena, adoptada sin reservas para la catequización de los naturales, impedía las faltas de asistencia.

Ya hemos visto cómo los niños solían asistir una o dos veces por día a la "doctrina". Y esta medida fue ratificada por los concilios.

Con respecto a los adultos, no hay "Crónica" o "Informe" que no destaque la misión coercitiva de los jefes o alguaciles —funcionarios civiles y eclesiásticos a la vez.

Las descripciones de la "doctrina" de los domingos y fiestas, coinciden en los rasgos esenciales. De tal manera, que parecen simples repeticiones aun tratándose de países separados por miles de kilómetros.

Al amanecer se reúnen (los indios) en los patios de las iglesias,

nardino de Minaya, O.P., desea evangelizar la provincia de Oaxaca, se dirige a Fr. Martín de Valencia, Superior de los primeros franciscanos, *en domanda de algunos niños* especialmente preparados, para que ayuden a misa y sirvan a los religiosos en la administración de los sacramentos.

44 ROBERT RICARD, *La conquête spirituelle du Mexique* ..., 119.

45 MOTOLINÍA, *o. c.*, tr. III, c. 15, 229.

46 ROBERT RICARD, *Les jesuites en Brésil pendant la seconde moitié du XVI siècle*; en 'Revue d'Histoire des Missions" (París, 1937), 232-233.

traídos *como en escuadrones* por sus tribunos y centuriones. A los que no asisten con la debida frecuencia, se les da media docena de azotes sobre la ropa, por estar en la iglesia; ya que "allí fuera dánselos de otra manera", si cometen faltas en los trabajos comunes [47].

Contados uno por uno, se sientan y antes del sermón repiten la doctrina en voz alta, dos o tres veces. Escuchan el sermón *en su lengua* y después de la misa, se van a casa.

En la provincia de Santa Fe del Nuevo Reino de Granada, es decir, la actual Colombia y Venezuela, continúa el método de rigurosa fiscalización.

Por lo que a los adultos se refiere, dice el informe: "Demás de esto (la catequesis de niños), *todos los domingos y fiestas de guardar* se juntan a misa todos los indios, varones y mujeres, viejos y mozos, con todos los indios niños y muchachos, así infieles como cristianos y entran todos en la iglesia a misa hasta el Prefacio y en aquel punto se echan todos los que no están bautizados. Y acabada la misa, se juntan con los demás indios cristianos, y luego les reza el sacerdote y les dice en alta voz la doctrina y oraciones que dicen dominicales, y enseñándoles cómo se han de signar con la señal de la Cruz. Después de esto, les predica y les da a entender la virtud de los Sacramentos, declarándoles lo que es de creer en la santa fe católica y ley evangélica, persuadiéndoles *dejar sus ritos ceremoniáticos* con que adoran y hacen veneración al demonio, y dándoles a conocer a Dios".

"Lo otro es que antes que el sacerdote entre en la misa, requiere y mira con mucho cuidado los caciques y capitanes de el pueblo o pueblos de indios que tienen a cargo, si tienen allí para oir la doctrina y misa todos sus indios y muchachos: y si no los tiene todos, *los castiga y açota,* así a los caciques y capitanes, como a los particulares..." [48].

Sigue un alegato de autoridades (jurídicas y teológicas) para respaldar a toda costa la afirmación precedente. Señal clara de que no era unánimemente aceptada :[49]

[47] *Códice Franciscano,* edic. c., 58. Históricamente se puede calificar de "franciscana" la actitud de riguroso control, incluido el castigo. El resto de las órdenes religiosas criticaron acerbamente tal sistema, aun cuando conservaran las mismas estructuras, pero sin los castigos. Pese a las insistentes quejas de los franciscanos, prevaleció la tendencia del control mitigado.

[48] Los concilios mejicanos prohiben al sacerdote ejecutar los castigos por sí mismos. El castigo infligido a los "fiscales" contrarresta la opinión de que el fiscal ejercía un dominio absoluto sobre el párroco, de manera que la autoridad de la Iglesia no residía en el Romano Pontífice, ni en el obispo, ni en el párroco, sino en el fiscal, como defiende Robert Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique,* 120, nota 1.

[49] Los franciscanos atribuyen la situación de decadencia "de la antigua cristiandad y policía que los primeros religiosos implantaron" al hecho de "haberles atado las manos y estorbarles que no puedan compeler a indio chico, ni grande, sino dejarlos a su voluntad". Cfr. *Códice Franciscano,* edic. c., 69.

"Y esto es cosa santísima (?), según la opinión de Escoto en el cuarto, distinción cuarta, quistión nona, que dice que no solamente los hijos, más aún los padres infieles podrían ser compelidos *religiosamente* a recibir el Bautismo, ¿cuánto más a oir la predicación y doctrina evangélica? Es opinión segura, provechosa, seguida e imitada de otros Dotores (no tomistas, ciertamente). Y es doctrina de S. Gregorio. epístola veinte y seis, libro tercero del registro, puesto en el Decreto, vigésima tercia, questión sexta: "Iam vero" [50].

Veamos el reverso de la fiscalización catequística en Indias: En virtud de la experiencia, se había adoptado un método único de trabajo en todas las Doctrinas [51].

Para las de Quito, contamos con el testimonio de uno de los doctrineros más celosos del siglo XVI: Diego Lobato de Sosa, hijo del español Diego Lobato y de Isabel Yarupalla, que había sido una de las mujeres de Atahualpa, o Atabaliba, como le llaman los primeros cronistas [52].

"El sacerdote clérigo se levanta muy de mañana y hace traer a la doctrina a los indios y se juntan todos los naturales de la Doctrina [53].

Y el sacerdote, con *los muchachos que tiene diputados para esto,* les dice el Pater noster, Ave María, Credo, Salve Regina, en romance y los Mandamientos y Artículos de la Fe y Mandamientos de la Santa Madre Iglesia; y algunos (sacerdotes) tienen tanta solicitud en les enseñar, que les enseñan *en su propia lengua*...

Acabada de decir la doctrina, los que ya son de edad perfecta, van a sus labores y los niños y niñas quedan en la doctrina, y a la tarde a los muchachos se les vuelve a decir la doctrina por el mismo orden con que se dijo por la mañana, todo lo cual se les dice *cantando,* porque con mayor facilidad se les quede en la memoria, y esta orden se tiene entre semana".

"*Los Domingos y días de Fiesta*... el sacerdote hace juntar todos los indios y naturales de su doctrina por sus parcialidades, y para esto tiene sus *fiscales* que los junta y tiene su memoria por donde se llaman y se ve el que falta y con esto no osan hacer falta, sino es con grandí-

50 ATANASIO LÓPEZ, O.F.M., *Los franciscanos en Colombia y Venezuela.* Relación inédita del siglo XVI; en "Archivo Ibero Americano", 15 (1921), 67–94 y 129–143. Ver sobre todo el cap. 24, 138–139.

51 Cfr. supra, nota 6.

52 Gran número de versiones, patentes incluso en libros de texto y manuales de historia, acerca de las vicisitudes del encuentro de Atahualpa con los españoles capitaneados por Francisco Pizarro en Cajamarca (Perú) son tendenciosas. Ultimamente, ANDRÉS MILLÉ, con la honestidad científica que le caracteriza, ha devuelto las aguas a su cauce, es decir, al cauce del testimonio presencial de los primeros cronistas. Cfr. ANDRÉS MILLÉ, *Itinerario de la Orden Dominicana en la conquista del Perú, Chile y Tucumán y su antiguo convento de Buenos. 1616–1807* . Buenos Aires, 1964, 72–76.

53 No debe confundirse el juego de palabras: doctrina = enseñanza de la doctrina, y doctrina = parroquia. Cfr., supra, nota 6.

sima causa de enfermedad o con licencia, y juntos todos, el sacerdote les dice la doctrina por la forma y orden que arriba está dicho" [54].

"Y acabada la doctrina, el sacerdote les declara el Evangelio de aquel día en la *lengua de ellos* y les predica y luego les dice la misa y acabada la misa dan por memoria los niños que han nacido aquella semana y el sacerdote les bautiza y escribe en un libro que hay para ello y asientan los padrinos porque no reiteren el sacramento del bautismo, y asimismo dan memoria de los indios e indias enfermos y el dicho sacerdote tiene cuidado de irles a visitar y regalar así en lo espiritual como temporal..." [55].

Los concilios admiten y respaldan la medida de crear alguaciles o fiscales en cada parroquia [56].

Hablan asimismo de "compeler" a los indios para que asistan a misa y a la doctrina. La Constitución 115 (naturales) del Segundo Concilio de Lima, se intitula: *Quod compellendi sunt indi per vicarios ut conveniant ad missam et doctrinam cudiendam.* Pero con una salvedad: "compellant *si opus fuerit, iuridice tamen...*". Es decir, se ha de aplicar la pena sólo en caso necesario, y nunca en forma corporal [57]. Y por esta razón insistimos en que históricamente se impuso la tendencia a la suavidad, evitando el castigo corporal.

Como síntesis final de las obligaciones de los "fiscales", he aquí el informe del *Códice Franciscano* (edic., c. 70): *Del orden y buena diligencia que algunos Religiosos tienen para que no haya falta en las cosas de la cristiandad de los indios.*

Como el modo de gobernarse los indios en tiempo de su infidelidad, así en lo espiritual como en lo temporal, haya sido por medio de sus veintenarios, centuriones y tribunos, y en el tiempo de ahora, ni en ningún tiempo, puedan ser bien gobernados, según su calidad por otra vía ni manera [58], los religiosos que han sido curiosos en el orden de doctrinarlos han usado de este concierto: que así como para el gobierno temporal de la república, aquellos capitanejos o mandones suelen llamar y traer a los que tienen a su cargo, para las obras públicas y para la paga de los tributos y las demás cosas necesarias, ni más ni menos para las cosas de la doctrina espiritual se entienden los Re-

[54] No se habla para nada de castigos corporales. Se trata, más bien, de una responsabilidad psicológica.

[55] José María Vargas, O.P., *Conquista espiritual del Imperio de los Incas,* Quito (Ecuador), 1948, 183–184.

[56] Cfr., a modo de ejemplo, la Constitución 11 (naturales) del Concilio Primero de Lima y las Constituciones 85 y 118 (naturales) del Segundo. *Concilios limenses,* edic. cit., 13, 198 y 219.

[57] *Ibid.,* 217–218.

[58] La evolución del sentido social ha impuesto muchas variantes a los pueblos del mundo entero. Pero en algunos países de América pareciera que el tiempo se ha detenido y la situación de los indígenas sigue planteando los mismos interrogantes de varios siglos atrás...

ligiosos con ellos; y para que en cuanto fuere posible no haya falta en las dichas cosas que tocan a la cristiandad de los indios, les dan a éstos un memorial de las cosas que han de tener mucho cuidado, y es el siguiente: *Memorial de las cosas de que han de tener cuidado los tepixques ó tequitlatos (que son los mandones de quien arriba se hace mención) para con los indios que tienen á su cargo, cuanto á su doctrina.*

Primeramente que los hagan venir á oir misa y sermón los domingos y fiestas de guardar; y á los que en esto fueren negligentes, los manifiesten para que sean castigados y compelidos.

2. — Que tengan especial cuidado de que los niños recién nacidos sean traídos á la iglesia para que sean bautizados; y si supieren que alguno deja de traer á baptizar a su hijo, lo denuncien y manifiesten, so pena de que el mismo tequitlato será castigado por ello; y lo mismo si supieren que algún indio adulto está por baptizar, lo manifiesten para que se sepa.

3. — Que cuando el Obispo llegare á sus pueblos para dar el sacramento de la Confirmación, tengan cuidado de traer á los que no lo han recibido, para que lo reciban.

4. — Que tengan cuidado de que los indios adultos que están á su cargo, se confiesen, si fuere posible, en la cuaresma, y si no pudieren la cuaresma, sea entre año; y al que no quisiere venirse á confesar, lo manifiesten al ministro para que sea compelido por las censuras de la Iglesia, ó como mejor conviniere. Y asímismo tenga cuidado que se confiesen los enfermos.

5. — Que cuanto a los matrimonios, tengan cuidado que no haya fraude en ellos de parte de los que contraen, ó de sus parientes: que no se encubra el parentesco que impide: que no se hagan desposorios clandestinos, ni se den comidas ni presentes de una parte para otra hasta que el matrimonio esté concluso *in facie Ecclesiæ*, y á los que lo contrario hicieren, los manifiesten.

6. — Que den al ministro noticia de los indios que no hacen vida con sus mujeres, ó de las mujeres que andan huídas ó apartadas de sus maridos, para concordarlos.

7. — Que den asímismo noticia de los que andan como marido y mujer juntos sin ser casados en haz de la Santa Madre Iglesia, con solo título de que se han dado entre sí palabras.

8. — Que den también noticia de los casados ó solteros que andan amancebados, para que se remedie en secreto, si ello es algo secreto; ó en público, si fuere público.

9. — Que den asímismo noticia de los índios ó indias que vinieren huídos de otros pueblos al suyo, especialmente si son mochachos ó mochachas, para que sean vueltos á sus padres de donde huyeron; y aun las grandes también, porque si son casadas sean restituídas á sus maridos.

10. — Que den aviso de los borrachos que son notablemente viciosos y no se quieren enmendar, para que se procure de poner el remedio posible; y asímismo manifiesten á los que haciendo el vino de la tierra sustentan borracheras en sus casas.

11. — Que manifiesten á los que hallaren que so color de médicos dan bebidas ó medicinas sospechosas, ó son embaucadores, hechiceros, ó tienen otros ritos supersticiosos de su infidelidad antigua.

12. — Que tengan cuidado de que todos los que estén a su cargo sepan la doctrina cristiana y den cuenta della; y los que entendieren que no la saben ni quieren acudir á deprenderla, ni tienen cuenta con las cosas que son de cristiano, los manifiesten ante el ministro para que lo remedie.

3. — *Métodos audio-visuales*

Tres medios sirvieron de eficaz ayuda a los misioneros en la enseñanza de la doctrina cristiana: el uso de las lenguas nativas, las láminas o pinturas y la música.

La *controversia acerca del uso de las lenguas nativas,* ocupa un lugar destacado entre los acalorados debates americanistas.

Los recursos pictóricos y musicales se emplearon *uniformemente* en toda América. Al hablar, en cambio, de las lenguas nativas, sólo se puede afirmar una prevalencia de su uso, no una uniformidad absoluta.

Las disposiciones conciliares, dan por supuesto el uso de otras lenguas, como el español e incluso el latín, precisamente al urgir la utilización de los idiomas nativos.

En el último tercio del siglo XVI, aprovechando la oportunidad de proponer unas "advertencias" al Tercer Concilio mejicano, una personalidad de gran relieve e influencia, propugna se imponga a los naturales el idioma español, en todas las escuelas, sobre todo en el Colegio de Tlatelulco, semillero de futuros maestros para todo México, "de manera que en breves años, todos, o los más, entiendan la dicha lengua española".

Y aduce dos razones, gráficamente ilustradas, con las palabras que a continuación reproducimos. El primer motivo se refiere a la dificultad de las lenguas indígenas, causa —según el autor de las "advertencias"— del desconocimiento de la doctrina cristiana:

"...algunas (lenguas) son tan ynaccesibles y dificultosas que no parecen ynstituídas por hombres, sino por la naturaleza: como vozes ylliteradas de páxaros o animales brutos, que no se pueden escrivir con ningún género de characteres y apenas pronunciar, por ser guturales y quedarse en la garganta y casi tienen por impossible poderse deprender. *Y esto es causa de que muchos desconozcan la doctrina christiana*".

El segundo motivo alega una mayor capacitación social y religiosa del indio a través de la lengua española:

"Y también porque sabiendo la dicha nuestra lengua *se hazen más hábiles y desenbueltos* para los commercios y contrataciones que tienen con los españoles, *más capaces y discretos para entender la doctrina cristiana* y nuestra sancta fée, más *políticos y cortesanos* para enterarse en la virtud y buenas costumbres y para sentir qué cosa es honra, que no es poco freno para yrse a la mano a los vicios y porque viéndose *españolizados* traten mejor sus personas, anden abrigados, edifiquen mejores edificios y no se contenten con tanta miseria como la que tienen, que es causa de abreviarles la vida" [59].

Pese a la apología del español, el concilio desatendió la propuesta e insistió, una vez más, en la obligación de enseñar a los naturales en su idioma.

En el § II de las "advertencias" [60], el mismo Dr. Hinojosa atestigua indirectamente el uso de la lengua indígena. Hablando de la SS. Trinidad sugiere el empleo de la palabra "tlacatl" = persona, para que los indios entiendan mejor el misterio y la distinción relativa y personal. Pués —continúa—, ni la palabra española "persona", ni la hebrea "adam", ni la griega "antropos", les dice nada.

No tratamos de dirimir la controversia "lingüística". Es claro que existen normas conciliares sobre la enseñanza del español a los indígenas. Pero en punto a catequesis, siempre se insiste en la lengua indígena. Y así, podemos afirmar que en el campo de la evangelización *prevaleció* el uso de las lenguas nativas, bien a través de intérpretes, bien acometiendo con decisión su difícil aprendizaje.

Dos grupos de "fuentes" prueban suficientemente la tesis que venimos defendiendo:

1) Los Concilios.
2) Todos los documentos que describen la catequesis, incluido el *informe múltiple e independiente* de la *Descripción del Arzobispado de México,* más de una vez recordado.

Aserto de fácil comprobación, si se leen con un poco de calma los documentos de que venimos hablando.

Los concilios limenses y mejicanos recuerdan y sancionan frecuentemente la obligación de enseñar la doctrina cristiana en lengua indígena:

En todas las iglesias tanto catedralicias como parroquiales, se han

[59] *Advertencias del Dr. Ortiz de Hinojosa*: en Bancroft Library, *Concilios mexicanos,* M-M 268, ff, 220r–220v. El doctor Hernando Ortiz de Hinojosa era clérigo presbítero, catedrático de filosofía en la Real Universidad de México y consultor teólogo del concilio. Presentó las "advertencias" el 8 de mayo de 1585.

[60] *Ibid.,* f. 225r.

de enseñar las oraciones de la Iglesia en la lengua materna de los indios [61].

Aun los párrocos de españoles, si tienen indios a su cargo, deben predicar y administrarles el sacramento de la penitencia en su lengua materna. Y si no la saben, cuidará el Obispo de la asistencia apostólica de los indios; pero a expensas del párroco [62].

Las Constituciones de los Naturales del Segundo Concilio de Lima son más tajantes. No basta que el sacerdote haya entendido lo que ha de enseñar y conozca el orden y modo de enseñarlo; se requiere además que hable a sus oyentes en una lengua que ellos entiendan. Los Obispos exhortarán primeramente a sus sacerdotes para que aprendan las lenguas indígenas; les amonestarán severamente si se muestran negligentes, y, finalmente, les privarán de parte de sus ganancias, si se obstinan en no aprender la lengua [63].

El Tercer Concilio Limense se adelanta con el ejemplo y emplea un año entero para traducir el catecismo a las principales lenguas nativas, aymara, quechua, guaraní, etc.: "Cum in edendo quoque ac *vertendo cathechismo*... non parvo labore annus integer exactus esset..." [64]. Y más adelante dirá: "Indi *indice doceantur*". Prohibe el uso del latín y exige la lengua nativa. A lo sumo, tolera *se añada* el español [65].

De los concilios mejicanos, valgan dos pasajes, pues ya dijimos [66] siguen las huellas de los concilios limenses:

"...Y todo lo sobredicho (la doctrina) enseñen en latín y en romance (a los españoles) y a *los indios en su lengua*, para que mejor lo puedan saber y retener" [67].

El P. Acosta escribió cuatro artículos muy sugestivos sobre la necesidad de aprender las lenguas indígenas, llegando a afirmar:

"...en más tengo este glorioso esfuerzo y trabajo (de los misioneros que se dedican a aprender el idioma índico) que todo el honor del estudio teológico" [68].

El procedimiento de *utilizar láminas* o grandes cuadros pintados, se adaptaba especialmente al clima mental de los nativos. Muchas nacio-

61 *Concilios limenses*, ed. c., 1, 123.
62 *Ibid.*, 137.
63 *Ibid.*, 161 y 184.
64 *Ibid.*, 264. Cfr. supra, nota 10.
65 *Ibid.*, 268.
66 Cfr. supra, nota 12.
67 *Concilios provinciales primero y segundo de México*, edic. c., 44 y 199. Como pequeña muestra del empeño e interés de los misioneros por las lenguas indígenas, véanse las indicaciones recogidas por Constantino Bayle, *Los clérigos seculares y la lingüística americana*, "España Misionera" (1945), 515–536.
68 José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, edic. de Francisco Mateos, S.J., Biblioteca de Autores Españoles, 73, Madrid, 1954, lib. 4, caps. 6–9 y 513–520. Las palabras citadas, *ibid.*, c. 9, 518–519.

nes no conocían la escritura y se servían —como los mejicanos— de los famosos jeroglíficos, auténtico arsenal de documentación histórica y religiosa.

Las *Crónicas* de los primeros religiosos intercalan deliciosas narraciones detallando la actuación de sus biografiados. Y no sorprende el gesto del misionero desenrollando los grandes lienzos con grabados de los principales misterios de la religión cristiana; y señalando con un puntero las diversas secuencias de la enseñanza catequética [69].

Hasta nuestros días han llegado las maravillas del arte tipográfico, en forma de "catecismos en jeroglíficos" [70].

La *música y el canto* constituían una de las primeras asignaturas para la instrucción de los indios. Y en seguida la aplicación directa al servicio de la catequesis: un coro formado por los niños previamente preparados, o en su defecto, un indio "hábil", cantaba las estrofas catequísticas —sencillas y populares—, que la masa repetía.

El autorizado testimonio de Motolinía, es fiel trasunto de lo acaecido en todo el continente americano:

"...En este tiempo se comenzó a encender otro fuego de devoción en los corazones de los indios que se bautizaban, cuando deprendían el Ave María, y el Pater noster, y la doctrina cristiana; y para que mejor lo tomasen y sintiesen algún sabor, diéronles cantado el Per signum Crucis, Pater noster, y Ave María, Credo y Salve, con los mandamientos *en su lengua, en un canto llano y gracioso*... y era tanta la prisa, que por doquiera que fuesen de día o de noche, *por todas partes se oía cantar y decir la doctrina cristiana*..." [71].

69 Dávila Padilla describe el sistema pedagógico del P. Gonzalo Luzero, misionero dominico de primera hora, que obtuvo tanto éxito entre los indios, que no querían escuchar a ningún otro: "Para enseñarles la verdad, traia el cuydadoso predicador vna Esfera ... Dauales a entender como el Sol y los demas planetas no hazian mas de lo que Dios les mandaua, dando bueltas al mundo, y siruiendole con su luz. Manifestaua como toda la machina de cielos y tierra esta subjecta a que en vn punto la deshiziesse Dios, como la hizo. Para persuadirles esta dependencia, allanaua la razon que los Filosofos y Theologos hazen fundada en el movimiento, que al fin se deue reduzir a vn principio que mueva sin ser movido. Quando concluia que Dios es el que da mouimiento a todas las cosas, procedia del mouimiento al ser: y enseñaua como todas las cosas que son, reciuieron de la divina mano el ser que tienen. Fundados en esta verdad de un Dios que crio cielos y tierra, passaua despues adelante al gouierno de las criaturas racionales, por las leyes que las auia puesto, dando a los que las guardauan premio, y a los que las quebrantauan, pena. Tres cosas les predicaua de principal intento el bendito padre. La inmortalidad del alma, en premio, o el tormento eterno: la redempcion por Christo, para los que le creen con fe viua: y la necesidad que ay de obrar bien en la vida presente..." AGUSTÍN DÁVILA PADILLA, O.P., *Historia de la fundación...*, lib. I, c. 81.

70 El célebre Fr. Pedro de Gante —pionero apostólico de América y primo del emperador Carlos V— compuso uno de estos catecismos. Véase: *Exposición del libro misional*, "España Misionera" (1946), 451. Cfr. también: NARCISO SENTENACH, *Catecismos de la doctrina cristiana en jeroglíficos para la enseñanza de los indios americanos*, "Revista de Archivos", 1900, 599–609.

71 TORIBIO DE BENAVENTE, O MOTOLINIA, *Historia de los indios...*, 28 y 164–165.

III. – Catéquesis especial

Además de la catequesis general hasta ahora descrita, existía en Indias una preparación especial, previa a los sacramentos. O si se prefiere, una revisión, o prueba de suficiencia.

Aparece en primer plano la instrucción previa al bautismo, primer paso decisivo para entrar en la Iglesia de Cristo.

Estudiamos la instrucción sacramental y la duración de la misma.

1. – *Instrucción sacramental, previa*

Los indios eran admitidos al bautismo con gran facilidad y sin largas demoras. Incluso parece no haber existido un catecumenado perfecto en el estricto sentido de la palabra [72]. Y, en fin, en ocasiones se pecó de excesiva precipitación.

Esta práctica habría de suscitar severas críticas, desde los primeros momentos de la evangelización.

Sin embargo, ni una sola vez se permitió la recepción del bautismo sin una formación preliminar. Se podrá discutir si esta formación era suficiente o no; si fue prudente o infundada la buena fe de remitir al recién bautizado a la instrucción complementaria, perfectamente organizada en las misiones americanas. Pero la existencia de la catequesis previa a todos los sacramentos, sobre todo como preparación al bautismo, es una realidad histórica incontestable.

La actuación individual de cada misionero revela un fondo común de inquietud por la instrucción previa de los futuros cristianos. No se trata de hechos aislados que se deban someter a una especie de crisis o votación para deducir experimentalmente la realidad afirmada. Es un actuar continuo, uniforme.

Pero preferimos aducir testimonios de carácter general, oficial; normas y principios que presidían la tarea evangelizadora.

La primera mitad del siglo XVI está salpicada de puntos nebulosos. Mas a partir del año 1541, los teólogos de la península aclaran equívocos y con la inmediata celebración de los primeros concilios, se disipa toda clase de dudas.

En el horizonte de los cincuenta primeros años del siglo XVI, se dibujan dos frentes de batalla netamente distanciados: amplitud benévola franciscana y restrictiva puesta a punto en las demás Ordenes Religiosas [73].

[72] Demasiado tajantemente se ha afirmado que el catecumenado fue prácticamente desconocido en las misiones del siglo XVI. Así opina Robert Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique...*, 103.

[73] Una vez más se advierte la oposición entre los franciscanos y el resto de las órdenes religiosas que intervinieron en la evangelización de América. En resumen, los franciscanos son partidarios de la coacción, incluso violenta, para garantizar la asistencia a la catéquesis e indulgentes para admitir a los indios al bautismo. Los demás son benignos en cuanto a la coacción y severos para el bautismo.

Como símbolo de la lucha antifranciscana, podemos citar el testimonio de Grijalva, referido al año 1539:

"...Porque aunque antes baptizaban a algunos estos varones apostólicos, era (como decíamos) *a algunos no más y no a todos,* porque por su mucha rudeza eran pocos los que tenían la disposición necesaria" [74].

La condescendencia franciscana, tampoco pasó por alto la instrucción previa.

A finales del año 1524 y comienzos de 1525, se celebró la primera Junta de Méjico, presidida por Fr. Martín de Valencia. Junta de tal importancia que ha sido llamada por algunos "Primer Concilio", sin preocuparse demasiado por la precisión terminológica.

Asistieron: Hernán Cortés, diecinueve religiosos, cinco clérigos, cinco letrados, y tres más, con voz, diríamos hoy, pero sin voto. Tema de la Junta fue cómo desarraigar la idolatría y plantar la fe católica [75].

En lo referente al bautismo, se determinó que se administrara dos veces por semana a los *catequizados* [76].

Mendieta especifica: "...Primero bautizaban (los franciscanos) a sus discípulos, los que junto al monasterio se criaban *con su doctrina,* a unos antes que a otros *conforme al aprovechamiento* que hallaban en cada uno de ellos. De los de afuera, si les traían niños chiquitos, luego los baptizaban por el peligro que podían correr; presupuesto que cuando llegasen a edad de dicrección no podían dejar de ser cristianos, pués la ley evangélica estaba generalmente promulgada en las cabezas, que eran los señores y principales, y por ellos en nombre de sus vasallos, admitida sin contradicción alguna...

De los adultos de fuera guardaban lo mesmo que con los criados en la Iglesia, *que los hacían enseñar con la doctrina cristiana,* y *estando suficientemente instruidos* en ella, los iban bautizando...

Y entiéndase que con los enfermos no se guardaba el rigor que con los sanos [77], sino que de ellos con menos se contentaban, como con muestras de *entera fe* y *devoción* y *contrición* de sus pecados" [78].

A medida que pasa el tiempo, se va perfilando el ámbito y la duración de la catequesis preliminar, sin llegar a una solución que satisficiera a todos. Aun a fines del siglo XVI sigue apasionando el problema de la formación previa.

El documento ya mencionado del año 1545, como respuesta de los teólogos de España a los espinosos problemas surgidos con el descu-

74 JUAN DE GRIJALVA, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín...*, lib. I, c. 25, 139.

75 *Concilios provinciales primero y segundo de México,* edic. c., f. A3, nº 7. Las famosas Juntas de México aún esperan una buena monografía.

76 *Ibid.,* 1.

77 Cfr. supra, § I, nº 3.

78 JERÓNIMO DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana...*, lib. 3, c. 22, 103–104.

brimiento del Nuevo Mundo, es de importancia decisiva. En lo esencial será aceptado e incluido en las futuras disposiciones conciliares.

Los teólogos de la península enfocan el problema desde todos los ángulos posibles y con habilidad técnica dan soluciones, valederas histórica y doctrinalmente:

"...Orta dicitur quæstio inter ecclesiasticos circa baptismum barbarorum illius regionis indigenarum...".

Enseguida exponen las opiniones de los bandos litigantes:

1) Unos defienden (así dicen y hacen) que se les ha de administrar el sacramento del bautismo, supuesta la libertad de elección, pero sin esperar a una larga instrucción: "Non quidem inviti... non expectata longa instructione aut prædicatione, sed potius intra aliquem *brevem* et certum terminum...".

2) Otros exigen una larga preparación y plena constancia de la buena disposición de los bautizandos: "Non esse baptizandos sine gravi consilio et diuturna institutione et mutua exploratione de mente et voluntate ipsorum barbarorum circa sacramentum baptismi et fidem ac religionem christianam".

La solución propuesta abarca cuatro puntos. Dos se refieren a las condiciones objetivas y los otros dos, a las disposiciones subjetivas del bautizando:

1) Al bautismo debe preceder una instrucción adecuada y suficiente.

2) La instrucción previa debe incluir las verdades de fe y las verdades morales cristianas, al menos las más elementales, es decir, todo lo necesario para la salvación.

3) Advertencia del contenido y significación del bautismo.

4) Voluntad personal de perseverancia [79].

Antes de justificar y probar la solución propuesta, los teólogos apelan a la *uniformidad* de opinión que debe reinar en esta materia siguiendo el ejemplo de los teólogos y de los santos:

"...ut idipsum dicatis omnes et non sint in vobis schismata" (1 Cor., 1, 10). Aprueban el celo apostólico, razonado, científico —en el mejor sentido de la palabra—, a saber, el que se ajusta a las normas de la Sagrada Escritura y de la Iglesia:

"...testimonium enim perhibeo illis quod æmulationem Dei habent, sed non secundum scientiam; ignorantes enim justitiam Dei

[79] He aquí el texto original: "Barbari illi infideles non antea sunt baptizandi quam sint sufficienter instructi, non solum in fide, sed etiam in moribus christianis, saltem quantum necessarium est ad salutem; nec priusquam sit verissimile eos intelligere quod recipiant aut expectent et profiteantur in baptismo, et velint vivere et perseverare in fide et religione christiana."

et suam quærentes statuere [80], iustitiæ Dei non sunt subiecti" (Rom., 10, 2–3).

Los diversos matices con que los teólogos prueban su aserto, pueden reducirse a un solo argumento:

El que "actualmente" está en pecado, es decir, sin la disposición de abandonar sus antiguas costumbres perversas, no puede ser bautizado. Y para obtener la buena disposición del bautizando (condición subjetiva), se requiere en absoluto la catequesis previa (condición objetiva).

Como el bautismo borra y perdona todos los pecados del que se bautiza, pudiera pensarse que los autores del documento que venimos analizando caen en contradicción al usar por una parte los términos: "qui est *actu* in peccato, qui *actualiter* perseverat in peccato", y por otra: "non est baptizandus".

Mas el contexto revela el auténtico sentido de tales expresiones: sería inútil administrar el bautismo a quien tiene voluntad de perseverar en el mal.

El bautismo, como todo sacramento, vendrían a decir estos teólogos, no es un remedio mágico que prescinda de la disposición psicológico-subjetiva del que lo recibe.

En definitiva, se responde con la doctrina de Santo Tomás, a quien expresamente se cita. Se debe diferir el bautismo *a los adultos* "ad cautelam", para evitar la simulación del sacramento y para que puedan ser instruidos en la fe y vayan ejercitándose en la práctica de las virtudes cristianas [81].

El pecador que persiste en el propósito de seguir pecando, no debe ser bautizado.

De las tres razones que da el santo Doctor, la segunda recuerda que las obras de Cristo y de la Iglesia (los sacramentos) no deben realizarse inútilmente:

"...Nullus autem habens voluntatem peccandi, simul potest a peccato mundari, ad quod ordinatur baptismus: quia hoc esset ponere contradictoria esse simul" [82].

La respuesta de los teólogos cumple su misión, sin asumir responsabilidades de mando, ajenas a su competencia:

"...Unde patet quod *si hæc forma servanda est,* barbari etsi per multos dies audierint prædicationem et doctrinam, tamen postquam

80 Quizá sea éste el reparo mayor que ocurre contra la colación precipitada del bautismo: ignorar la justicia de Dios. Los franciscanos argumentaban —como veremos en un próximo trabajo— que si no obraban así, muchos irían al infierno.

81 *Sum. Theol.*, 3, 68, 3 in corp.

82 *Ibid.*, art. 4, in corp.

petunt baptismum, debent integro doceri et probari de fide et moribus *per legitimum tempus* antequam baptizentur..." [83].

Las frases de carácter general con que termina el documento, serán traducidas en normas concretas y obligatorias por los concilios limenses.

2. — *Duración y contenido de la enseñanza previa*

Aparte las afirmaciones precisas de los concilios de Lima y del P. Acosta, la duración de la catequesis previa se remite al juicio de los prudentes.

La Constitución cuarta (naturales) del Primer Concilio Limense ordena que el adulto (de ocho años para arriba) "a lo menos por espacio de *treinta días* sea instruido en nuestra santa fíe católica" [84].

El P. Acosta, con su habitual patetismo y acentuado espíritu crítico, deplora el incumplimiento de las normas conciliares:

"...no se ha logrado más que si se hubieran juntado unos marineros ociosos a dar su parecer sobre el gobierno de la república. ¿Quién no se dolerá de que se haya dado el bautismo en los primeros tiempos a muchos, y aun ahora a no pocos, *antes de que sepan medianamente* la doctrina cristiana, y sin que conste de que está arrepentido de su vida criminal y supersticiosa, y ni siquiera de que desean recibir el bautismo?..." [85].

Más adelante, evoca la antigua disciplina y costumbre de la Iglesia en relación con el catecumenado:

"...Bien me parece que nada se había de haber decretado en el Concilio provincial (el Segundo de Lima) más gravemente, y lo mismo digo de los Concilios futuros, ni se había de castigar con más rigor, que si los indios adultos, no siendo en peligro de muerte, no fuesen detenidos antes del bautismo *por un año o más* aprendiendo los misterios de la fe y confirmándose en la buena voluntad..." [86].

Los concilios mejicanos conceden amplio margen de libertad al buen sentido de los misioneros:

"Y acerca del tiempo en que assí ha de ser informado y instruído, se remite a la conciencia de los dichos Curas, Religiosos y Clérigos". Así se expresa el Primer Concilio de Méjico en el capítulo segundo,

[83] Véase el documento íntegro en: *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, III, Madrid, 1865, 543–545.

[84] La Constitución 65 (españoles), repite la que acabamos de citar. El Concilio Segundo insiste en la misma doctrina (cap. 3 de los españoles): "Adultos vero, et iam ratione utentes, non solum per quindecim dies, sed etiam per mensem ... initiandos servent." Y en la Constitución 30 de los naturales: "ad minus infra *unius mensis* tempus doceantur ante baptismum". *Concilios limenses*, ed. c., 9; 76–77; 104; 175.

[85] José de Acosta, *De procuranda indorum salute...*, lib. 6, c. 2, 580–581.

[86] *Ibid.*, 581–582.

bajo el lema: "Que ningún Adulto sea bautizado, sin que primero sea instructo en la Fe Catholica" [87].

Las causas de tal benignidad vienen declaradas en el mismo capítulo, al prorrogar los días en que se permitía administrar el bautismo:

"...pero bien se permite que los tales Ministros puedan en otros días y tiempo de el año, bautizar los tales Adultos, *estando instruídos* y *dispuestos* para recibir el bautismo, considerando *la fragilidad y poca constancia y firmeza* de estas Naturales y *por otras justas causas*...".

Sin afirmar que prevaleciera la última tendencia expuesta, sí se ha de afirmar que aun a finales del siglo XVI tenía bastante fuerza:

"Quando adultus petierit Baptismum, debet prius institui in fide, quæ est in Jesu Christo, *competenti dierum spatio,* ita ut sufficienter, *iudicio prudentium,* antequam baptizetur sit un fide instructus" [88].

Ya dijimos [89] que parecía demasiado tajante la afirmación de que en el siglo XVI fue desconocido el catecumenado. El mismo Robert, al estudiar la evangelización del Brasil, desdice lo que había afirmado en *La conquête spirituelle du Mexique*: "No parece que los misioneros jesuitas del Brasil hayan practicado el método del bautismo inmediato y en masa, del que se encuentran ejemplos en otros países, en la misma época. La *existencia de un catecumenado formal,* se ve testimoniada por numerosos textos" [90].

Por regla general, casi todos los documentos que especifican la duración de la enseñanza previa detallan también su contenido. El Primer Concilio de Lima (Constitución 4 de los naturales) insiste:

1) En el conocimiento de Dios, creador y providente.
2) En la aceptación de los misterios de la fe, fiados de la suprema autoridad de Dios: "crean ser verdad, subjetando sus entendimientos a creerlo como lo cree la santa madre Iglesia y los cristianos, pués Dios lo dice que no puede mentir".
3) Deben saber de memoria el Pater noster y Ave María, Credo y Mandamientos. Las demás verdades, superiores a la razón humana, se las enseñarán poco a poco [91].

El Segundo Concilio de Lima (Constitución 30 de los naturales) hace hincapié en el aprendizaje "consciente" de las verdades cristianas, de manera que los indios no se comporten como relojes de repetición:

87 *Concilios provinciales primero y segundo de México...*, 42–43.

88 JOAN BAPTISTA, *Advertencias para los confesores de los naturales,* México, 1600, 1ª p., f. 225.

89 Cfr. supra, nota 72.

90 ROBERT RICARD, *Les jesuites en Brésil...*, 334–335. *Ibíd.*, notas 1–3.

91 FR. LUIS DE GRANADA remitía al mismo sistema. Cfr. *Breve tratado en el que se declara de la manera que se podrá proponer la doctrina de nuestra sancta fe, y religión christiana a los nuevos fieles,* Salamanca (Casa de Cornelio Bonardo), 1588; en *Obras de Fr. Luis de Granada,* edic. crítica de Fr. Justo Cuervo, IX, Madrid, 1908, 427–474. Véase el c. 1.

"Omnes christiani qui rationis usum attigerint, *articulos illos fidei* quos Ecclesia quolibet anno a fidelibus celebrandos proponit diversis temporibus, *credere et scire,* tenentur, et *explicite* quisque pro ingenii sui captu, *quamvis non teneantur memoria tenere, nec ordinate*; sed quia sine operibus fides nec vivit nec sufficit, quisquis gratiam et post mortem vitam cupit assequi æternam, *scire sufficienter* pari ratione tenetur *decem præcepta legis,* et *Ecclesiæ quinque,* in quibus opera illa continentur, quæ christiani omnes sub poena peccati mortalis servare debent. Mandat ergo sancta Synodus omnibus sacerdotibus indorum curam agentibus, sub poena decem aureorum pro qualibet vice exigenda, ut *nullum adultum baptizent,* antequam dicta omnia, quæ *credere et servare* iam baptizatus tenetur *sciat,* et non voces hispano vel indico sermone prolatas, *sed rem ipsam* eisdem vocibus significatam, commode intelligant; præterea manifesto indicio constet eundem *velle sponte* credere et servare et Christi Ecclesiæ Catholicæ iugo se *libenter* submittere; quæ omnia ad minus infra *unius mensis* tempus doceantur ante baptismum" [92].

La dificultad mayor se presentaba al tratar de persuadir a los indios a creer los misterios de la fe, especialmente oscuros para sus mentes.

De ahí la insistencia y el esfuerzo de autores, como el P. Molina [93], Juan de Focher [94], el *Confesionario de Lima* [95], Alonso de la Peña Rivas y Montenegro [96], José de Acosta [97], etc., para demostrar y razonar la estricta obligación de admitir los artículos de la fe.

Juan Bautista [98], continúa la cita arriba mencionada:

"Debet enim scire Symbolum fidei, quia sic præcipit Ecclesia in capite Baptizandos de Consecracione, dist. 4, et Sanct. Thomas ita docet: 2–2, 2, 8 [99]. Et thomistæ, ibidem dicunt, quod quilibet christianus tenetur sub peccato mortali scire articulos fidei, qui publice sollemnizantur ab Ecclesia, ut est Incarnatio, Navitas (sic = Nativitas), Mors,

92 *Concilios limenses...,* 174–175.

93 Fr. Alonso de Molina, *Confessionario Mayor, en lengua mexicana y castellana,* México (casa de Pedro Balli), 1578. La primera edición es de 1565, año en que también apareció otro Confesionario *Breve* del mismo autor, famoso ya por su catecismo tantas veces mencionado.

94 P. Juan Focher, O.F.M., *Itinerario del misionero en América,* Madrid, 1960. Texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Antonio Eguiluz, O.F.M.; en *Colección de libros y documentos referentes a la historia de América,* t. XII.

95 *Confesionario para los curas de indios.* Con la Instrucción contra sus ritos: y Exhortación para ayudar a bien morir y Summa de sus privilegios y forma de impedimentos de matrimonio. Compuesto y traducido en las lenguas quichua y aymará. Por autoridad del Concilio Provincial de Lima, del año de 1583; Lima, 1585.

96 Alonso de la Peña Rivas y Montenegro, *Itinerario para párrochos de indios,* Lyon de Francia, 1678. La primera edición apareció en Madrid el 1668.

97 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute...*

98 Cfr. supra, nota 88.

99 Santo Tomás se pregunta: *Utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis?*

Resurrectio et Ascensio Domini. Et Caiet. verbo "ignorantia". Et hoc quidem requiritur *ad recipiendum quodcumque sacramentum,* quia est præceptum quod fidelis sciat ista mysteria".

Peña Montenegro hace un análisis exhaustivo, claro y profundo de cuantas dudas se puedan proponer a este respecto.

La obra de Montenegro fue escrita a petición de los Cabildos de Quito, Popayan y Guayaquil. Impresa en Madrid en 1668, volvió a imprimirse en Lyon y en Amberes. El obispo Montenegro parece haber tenido ante sí la estructura íntegra de los catecismos "locales", que sistematiza y esclarece admirablemente.

Nos interesa sobre todo el *Tratado Octavo* del *Libro II,* titulado: *De la Fe que han de tener los indios, y la Doctrina que han de saber* [100].

A continuación reproducimos el título de las diversas "sesiones" referentes al punto ahora estudiado:

Sesión I: De la fe necesaria para salvarse.

Sesión II: Si esta fe necesaria para salvarse, ha de ser creyendo explícitamente los misterios y artículos de la fe.

Sesión III: Cuáles son los misterios que se deben creer explícitamente "necessitate medii", para salvarse.

Sesión IX: Lo que deben saber los Indios y Negros, y los demás cristianos *explícitamente por precepto.*

Sesión X: Qué oraciones tiene obligación de saber el Indio y cualquier cristiano, pena de pecado mortal.

Sesión XII: Si pecará el Indio que sabe rezar el Pater noster, Credo y Mandamientos en romance, sin entender lo que dice.

Sesión XIII: Qué hará el confesor con el Indio que no sabe de memoria las oraciones, y tan rudo, que aunque le explique los misterios de la Fe, no los percibe, ni los entiende.

Sesión XIV: Qué hará el Cura con el Indio que "in articulo mortis" halla que no sabe lo necesario de la fe para salvarse.

Finalmente, el P. Acosta dedica los ocho primeros capítulos del libro 5 a este tema, rebatiendo las herejías del dominico Fr. Francisco de la Cruz [101].

IV. – TEMÁTICA CONCRETA

Expuesta la doctrina general, que debía repetirse íntegramente durante el año, según prescripciones conciliares [102], los misioneros dedi-

[100] Cfr. supra, nota 96. El Tratado que mencionamos se encuentra en las páginas 321 y ss.

[101] Cfr. supra, nota 97. *Ibid.*, 543–558.

can especial atención a ciertos temas, considerados como más urgentes y necesarios para el ambiente indiano.

Ni un solo misionero o tratadista pasa por alto la exposición de la inmortalidad del alma, de las verdades eternas y de la naturaleza divina, excluyendo en consecuencia, toda clase de culto idolátrico.

Ni siquiera insinuamos que éstos fueran los *únicos* temas habituales, pues de todos es conocida la variada y extensa gama temática que brinda la exposición de la doctrina cristiana. Solamente hacemos resaltar los enunciados poco ha enumerados, presentes doquiera se predicaba la palabra divina.

La extirpación de la idolatría merece un estudio aparte, dada la importancia del tema y la abundante bibliografía, incluso especializada. Nuestra misión se verá cumplida en este caso, si señalamos algunas directrices capaces de iluminar las tortuosas sendas de la idolatría en Indias.

1. — *Inmortalidad del alma*

Es el preámbulo lógico para introducir al indio en el plano de las verdades eternas.

Loaysa comienza su *Instrucción*, refiriéndose a la inmortalidad del alma [103]:

"Primeramente se les diga la diferencia que hay entre nosotros los hombres *todos* y los demás animales brutos, que cuando ellos mueren, ánima y cuerpo juntamente muere, y todo se torna tierra; pero nosotros los hombres no somos ansí, porque cuando morimos, *solamente muere nuestro cuerpo, nuestra ánima nunca muere, sino para siempre vive...*" [104].

Pedro de Feria, también en la introducción de su catecismo, describe la naturaleza débil, breve y caduca del cuerpo, en abierto contraste con la excelencia del alma [105].

Si buscáramos la razón última de la frecuente exposición de la inmortalidad del alma en la catequesis americana, quizá encontraríamos la respuesta en el hecho de que una de las analogías de las antiguas religiones nativas con la cristiana, consideraba la inmortalidad del alma humana [106].

[102] Concilios provinciales primero y segundo de México..., 139–140.

[103] La *Intrucción* de Loaysa parece calcada en el catecismo del P. Córdoba. Cfr. Fr. Pedro de Córdoba, *Doctrina cristiana para instrucción y formación de los indios por manera de historia*, Ciudad Trujillo, 1945.

[104] *Concilios limenses...*, I, 29.

[105] Pedro de Feria, *Doctrina christiana en lengua castellana y capoteca*, México (casa de Pedro Ocharte), 1567. Cfr. también José Salvador Conde, O.P., *Fray Pedro de Feria y su doctrina zapoteca*, "Missionalia Hispánica", 4 (1947), 417–478.

[106] Los ritos funerarios indianos y casi todos los historiadores de la época constatan la creencia de los indios en la inmortalidad del alma humana.

2. — *Verdades eternas*

La gran preocupación de las religiones indias prehispánicas, es preservarse del orden cósmico. El individuo es sólo un ingrediente más de esa lucha por la existencia, amenazada constantemente por el cósmico devenir. El indio desea conservar ante todo la tranquilidad del orden cósmico y evitar el enojo de sus dioses [107].

Las verdades eternas afectaron profundamente la sensibilidad de los nativos, obrando como bálsamo purificador, al ofrecerles la posibilidad inmediata de sustraerse a la continua angustia de la amenaza cósmica.

Y no se acuda a la objección de Borges, insistiendo en la "escasa capacidad de abstracción y bajo entendimiento de los indios" [108], pues se corre el riesgo de flagrantes contradicciones y peticiones de principio.

Los indios —como atestigua el mismo Borges [109]— y ha estudiado Vial Correa [110], llegaron hasta proyectar un cambio de religión, agotados y aterrados por tantos sacrificios humanos.

Cumplieron así las verdades eternas su fin primordial de freno de la corrupción y de cauce de una esperanza cierta e ilimitada de auténtica felicidad [111].

3. — *Naturaleza divina e idolatría*

Las especiales características de las religiones indias prehispánicas, daban paso libre al culto supersticioso e idolátrico. Había que aplacar a los innumerables ídolos, personificaciones de la amenaza cósmica.

Según autorizados testimonios de historiadores y cronistas contemporáneos, la idolatría fructificó sólo en determinadas regiones.

El P. Acosta repite una y otra vez la tesis de que floreció la superstición, allí donde el poder temporal adquirió mayor esplendor, como sucedió en *Méjico y en el Cuzco* [112].

Es obvio que los textos catequéticos usados en Méjico y en Perú;

107 WIGBERTO JIMÉNEZ MORENO, *The indians of America and christianity;* "The Americas", 14 (julio 1957), 411–431.

108 PEDRO BORGES, O.F.M., *Métodos misionales en la cristianización de América,* Madrid, 1960, 138.

109 *Ibid.,* 281.

110 GONZALO VIAL CORREA, *Decadencia y ruina de los aztecas;* "Historia" (Santiago de Chile), 1 (1961), pp. 5–151.

111 Lo mismo ocurrió en el Brasil: "El dogma del último fin y el pensamiento de los castigos eternos parece haber afectado a los indios de modo muy especial. Los misioneros se dieron cuenta y pusieron el acento sobre los aspectos del temor que les parecían saludables." ROBERT RICARD, *Les jesuites en Brésil...,* 330.

112 JOSÉ DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias,* lib. 5, c. XXVII. *De procuranda indorum salute,* lib. 5, c. 9; Biblioteca de Autores Españoles, 73, Madrid, 1954, 174 y 560.

los Concilios e historiadores de ambas regiones, dediquen largas páginas al tema de la idolatría.

En cambio, las zonas correspondientes a la Isla Española y al Nuevo Reino de Granada (América central y Colombia), se vieron menos afectadas por la idolatría.

Bartolomé de las Casas, se ocupa en el capítulo 120 de su *Apologética Historia*: "De los ídolos que veneraban los indios de la Isla Española". "Cuasi toda —dice— era una manera de religión, y poca o cuasi ninguna, aunque alguna especie tenían de idolatría" [113].

Coincide el testimonio de Mendieta: "También aquí (en la Española) existía la idolatría, aunque en muchísima menor proporción que en la Nueva España" [114].

Cieza de León, al describir las distintas regiones de la actual Colombia, repite frecuentemente: "No tienen ídolos ningunos, ni casa de adoración se les ha visto" [115].

Remesal incluye en amplísima y valiosa nota los autores que escribieron sobre la idolatría [116]. En algunos, se nota cierta complacencia, cierto entusiasmo histórico, cuando narran los pormenores del culto idolátrico: Fray Jerónimo Román y Zamora dice ser el primero que trata este tema [117]. Lo cual no es cierto, pues antes de él varios historiadores y cronistas hablan con cierta detención de la idolatría. Escribe en 1575, y ya por esa fecha el Lic. Polo de Ondegardo había escrito su famoso tratado [118], del que se sirvió el P. Acosta y quizá el mismo fray Jerónimo.

En fin, el Segundo Concilio Limense dedicó preferente atención a este punto, en las Constituciones 95 y 98 a 113 de los naturales [119].

Una doble ocasión ofrecía al misionero la oportunidad de tratar a fondo el tema idolátrico:

1) La vida cristiana y espiritual de los naturales debía fundamentarse en el conocimiento persuasivo y claro de Dios como creador y provisor.
2) El conocimiento y trato con el Dios verdadero exigía a los indios —como a la humanidad entera—, la reforma de costumbres.

113 Biblioteca de Autores Españoles, 105, Madrid, 1958, 416.

114 Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana...*, I, 38.

115 Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú*, c. 26; Biblioteca de Autores Españoles, 26, Madrid, 1947, 378.

116 Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala.* Guatemala, 1932, I, 428–429.

117 Fr. Jerónimo de Román y Zamora, *Repúblicas de Indias. Idolatrías en México y Perú antes de la conquista;* Colección de Libros Raros y Curiosos que Tratan de América, 14, Madrid, 1897, 47.

118 Juan Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas* (1571); Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú, 3–4, Lima, 1916–1917.

119 *Concilios limenses...*, I, 203–204.

Y la idolatría representaba el mayor obstáculo para el logro y la conservación del cristianismo.

La coexistencia de idolatría y cristianismo, era para los misioneros tan imposible como la coexistencia del pecado mortal con la gracia.

Con excesiva frecuencia se describe la lucha contra la idolatría girando en torno a temibles sombras dantescas. Todo es negativo, rechazo, labor de zapa, para culminar con la destrucción implacable de los ídolos y a veces hasta de los idólatras [120]. La realidad en cambio, reflejada en los catecismos y en las disposiciones conciliares, viene revestida de valores totalmente positivos, tanto más destacados, cuando con mayor fuerza se oponen a las deficiencias idolátricas.

El tema de la idolatría va unido indefectiblemente al tema de la naturaleza divina. Y en todos los catecismos aparece en estrecha conexión con el primer artículo de fe (Dios creador) y con el primer mandamiento de la ley de Dios [121].

Si el conocimiento del verdadero Dios era el punto de partida obligado en la evangelización, parece natural se insistiera en la falsedad del politeísmo indiano y de los cultos idolátricos. Aun cuando esta lucha aparentemente se manifieste negativa, la motivación y el proceso de la misma son positivos. Así lo demuestra la preocupación oficial de la Iglesia en los concilios americanos. Los catecismos y las mismas Crónicas de Indias.

Tampoco en este caso parecen fundadas las afirmaciones de Borges: "Si examinamos las *Doctrinas* —dice—, modelos insustituibles de la predicación de los misioneros, apenas si se encuentra en ellas más refutación *directa* de la idolatría que la estrictamente necesaria, y aun entonces reviste siempre un carácter ocasional. Es decir, no se le presta a ella una atención "ex professo", sino que se toma pie de la exposición de una verdad, en general con ocasión de la doctrina sobre Dios, para demostrar, siempre de una manera brevísima, la falsedad de las deidades paganas. Y lo más notable es que la última conclusión a que se llega no es tanto la falsedad de éstas (aunque también se indica expresamente, como no podía ser menos), cuanto la verdad positiva que se quiere hacer resaltar por medio del contraste establecido entre nuestro Dios y los de los indios [122].

Estamos plenamente de acuerdo con el P. Borges en lo referente a la conexión de la lucha contra la idolatría con la doctrina sobre Dios.

[120] PEDRO BORGES, *Métodos misionales...*, c. 6, 247–306.
El artículo que citamos es refundición de la tesis presentada por el autor para obtener el doctorado en Teología en el Antonianum de Roma, en 1957: "La extirpación de la idolatría en Indias como método misional" (s. XVI). De nuevo aparecen los altibajos, el caminar inseguro en las afirmaciones del P. Borges. Y esta indecisión vuelve un poco confusas las fuentes documentales de las que normalmente se sirve.

[121] Cfr., a modo de ejemplo, supra, nota 103.

[122] PEDRO BORGES, *Métodos misionales...*, 251.

Pero no coincidimos en la afirmación de que los *Doctrinas* o catecismos no traten "ex professo" el tema idolátrico. Así como en la apreciación de que no se haga resaltar la falsedad de los dioses paganos y de que la verdad positiva de la exacta naturaleza divina se deba sólo a la fuerza del contraste.

Como respuesta, valgan dos ejemplos:

1) La *Instrucción* de Loaysa; los catecismos del P. Córdoba y del P. Feria, comienzan aludiendo a la falsedad de los dioses paganos. Los concilios de Lima, sobre todo el segundo, que trata "ex professo" de la idolatría, aplica el valor sacramental de la Extremaunción somo remedio contra los enemigos de la fe que inducen a los indios a la hora de la muerte a repetir las *prácticas y costumbres idolátricas* de antaño. (Constitución 75 de los naturales) [123].

2) No deja de ser significativo que casi lo único original en la célebre *Doctrina Breve* de Zumárraga, sea el tratado sobre la idolatría [124].

"El primer mandamiento —dice Zumárraga— nos obliga a la adoración y latría; y nos veda la ydolatría [125]. Fundamentan la virtud de latría, tres obras interiores y tres exteriores. Las interiores, son: fe, esperanza y caridad: y las exteriores: adoración = reverencia de cabeza, manos y pies; ofrendas y sacrificios en el templo de Dios y pagar diezmos y primicios" [126].

Cuatro clases de idolatría nos describe Zumárraga: nigromancia; hechicerías; artes adivinatorias; oraciones y peticiones vanas [127].

Terminemos esta ya larga exposición, recomendando al lector que desee ampliar los horizontes del panorama idolátrico en las Indias, la lectura de amenas páginas, escritas por testigos de primera mano: Arriaga [128] y Acosta [129].

Eduardo P. Bravo

123 *Concilios limenses...*, I, 193.

124 Zumárraga se sirve del *Enchiridion* y de la *Paráclesis* de Erasmo. Copia muchas páginas sin decir de dónde las toma, valiéndose de la traducción del Arcediano del Alcor.

125 Fr. Juan de Zumárraga, *Doctrina breue muy prouechosa de las cosas que ptenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano pa comun inteligencia*, México, 1544. Tenemos una re impresión de la United States Catholic Historical Society, *The doctrina breve* (Monograph Series, X), New York, 1928. Véase c. II v.

126 *Ibid.*, ff. cIIv–cVIIIv.

127 *Ibid.*, ff. cVIIIv–dIIII.

128 José Pablo de Arriaga, *Extirpación de la idolatría en el Pirú*. Lima, 1621. Interesan sobre todo los capítulos 7 y 8 (38 ss.): "De las raizes y causas de la Idolatría, que oy en día se halla entre los indios"; y el cap. 13 (especialmente la p. 78) donde se detallan las materias que se trataban en los sermones y en la catéquesis.

129 José de Acosta, *Historia natural y moral...* lib. 5. *De procuranda indorum salute...*, cc. 9–14, edic. c., 139–182 y 558–566.

BOLETIN DE TEOLOGIA DE LA HISTORIA

El tema de la Teología de la historia sigue siendo de vital importancia en la actualidad. Aunque en los últimos años la investigación de los teólogos parece haber tomado otra dirección, el problema de las relaciones entre mundo profano e historia santa, encarnación y escatología, no ha perdido su interés; por el contrario, exige soluciones claras y precisas en vista de los nuevos interrogantes que se plantean.

La presente nota no pretende dar una información exhaustiva sobre la materia. Nos contentaremos con presentar una breve reseña sobre los libros fundamentales, prestando especial atención a los que son más accesibles al lector de lengua española [1].

Los autores no católicos

Creemos oportuno empezar con una referencia a los autores no católicos. En primer lugar, los protestantes. Entre ellos es K. Barth indiscutiblemente el de mayor importancia. Su posición frente a la historia es expuesta en una conferencia pronunciada en 1926 en Amsterdam [2].

Para Barth hay una distinción radical entre la marcha de la historia profana y el Reino de Dios. El hombre debe cumplir con el plan de la creación dominando la tierra y desarrollando las perfecciones de la naturaleza, pero esta tarea está siempre viciada por el pecado y corrompida en su base.

El hombre debe cumplir con un trabajo por el que tiende a un fin imposible de obtener; la historia profana, arte, ciencia, técnica, justicia social, no representan más que una actividad simbólica, sin fin real, cuyo valor sólo está en lo que representa y no en los resultados concretos.

Las aspiraciones humanas sólo se realizarán después de la resurrección en el estado escatológico.

[1] Para mayor información pueden consultarse los siguientes boletines: Flick-Alszeghy, *Gregorianum*, 35 (1954) 256–298; Cl. J. Geffré, *R. Sc. F. Th.*, 47 (1963) 120–135; R. Ferrara, Notas de pastoral Jocista, 11 (1957) 40–60.

[2] K. Barth: *Die Theologie und die Kirche*, 2, Zürich. s. a., 364–391.

Es claro que esta concepción Barthiana deriva de la doctrina protestante sobre la naturaleza corrompida, la justificación que no quita el pecado y sólo lo cubre y la inutilidad de las buenas obras para merecer el Reino.

Aunque en otras obras Barth modifica en parte su posición, fundamentalmente sus ideas principales permanecen las mismas [3]. Su influjo en otros teólogos es grande y no solamente en el pensamiento protestante sino aun en autores católicos.

Una reacción frente a este punto de vista la representa la obra de O. Cullmann aparecida en 1946 [4]. Se acerca más al punto de vista católico.

Para Cullmann el elemento central del mensaje cristiano del Nuevo Testamento, consiste en su concepción del tiempo y de la historia. La salvación que el cristianismo anuncia al mundo, se realiza por una sucesión continua de acontecimientos que abarcan el pasado, el presente y el futuro y constituyen una historia, la verdadera historia, según la cual todas las otras deben ser juzgadas.

El hecho culminante de esta historia es la muerte y resurrección de Cristo. Todo segmento de la línea del tiempo, toma su significado en función de este acontecimiento central. En esto el cristianismo se distingue de las otras religiones, en cuanto que no sólo requiere la adhesión a un sistema abstracto de verdades, sino la aceptación de hechos históricos irrepetibles, algunos ya acontecidos, otros por venir.

El tiempo que separa la encarnación de la Parusía, es el de la predicación de la Iglesia que debe llegar a todos los predestinados. La victoria de Cristo ya ha sido obtenida, sólo quedan las escaramuzas.

Por eso, este tiempo intermedio tiene características especiales que se manifiestan en cierta ambivalencia. Por el hecho del triunfo de Cristo ya realizado, el tiempo escatológico ya ha comenzado, pero como la guerra ganada aún exige las escaramuzas que eliminen definitivamente al enemigo, este triunfo aún no se ha manifestado plenamente y el combate continúa.

No se puede negar la verdad de esta concepción de la esencia del Nuevo Testamento, como lo reconocen numerosos autores católicos [5]. Sin embargo, hay otros puntos, menos centrales en el desarrollo total del libro, que no parecen del todo exactos, en especial cuando enjuician la filosofía escolástica o critican algunos aspectos de la Iglesia Católica.

Cullmann admite, contrariamente a Barth, que el tiempo presente tiene una importancia real. El mundo después de Cristo ha entrado a formar parte de la historia de la salud. El cristiano no puede

[3] U. VON BALTHASAR: *Karl Barth*, Köln, 1951.
[4] O. CULLMANN: *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947.
[5] FLICK-ALSZEGHY, en *Gregorianum*, 35 (1954) 256–298.

rechazarlo en forma absoluta, aunque tampoco puede optar por él de modo total. Es la ambivalencia del tiempo intermedio.

El libro de H. Butterfield [6] merece ser mencionado por haber sido traducido al castellano y estar más al alcance de los lectores de esta lengua. Se trata de un ejemplo clásico del juicio sobre la historia en la concepción protestante.

La clave de la historia está en la Biblia. La afirmación central del libro sagrado es que los hombres son pecadores e incapaces de autojustificación. Los sistemas políticos, las construcciones humanas están sujetas a la misma ley del pecado y son incapaces de resolver los problemas del hombre. Hay un juicio de Dios inmanente a todas las cosas humanas, que tarde o temprano se manifiesta.

Los mayores desastres de la historia han provenido de la excesiva confianza en la naturaleza humana. Dios se vale de estos desastres para corregir a su pueblo.

Aunque estas afirmaciones son verdaderas en sí mismas, el libro deja una sensación de insatisfacción por su marcado pesimismo y porque en el fondo no muestra más que un aspecto parcial de la teología de la historia.

A. Toynbee no es un teólogo de la historia, sin embargo su obra no deja de tocar directamente problemas relacionados con la teología.

En su Estudio de la historia [7], aborda el problema de los orígenes de las religiones superiores y de la marcha de la humanidad hacia una Iglesia Universal.

Para Toynbee las religiones superiores son el fruto de las civilizaciones en desintegración. El fracaso de los Estados universales (como por ejemplo el Imperio Romano) deja como fruto y herencia a las nuevas civilizaciones que surgen después, las religiones universales.

En su tomo VII del Estudio de la Historia, aborda toda la historia universal desde el ángulo de las religiones. Considera que sólo desde este punto de vista la historia recibe su explicación total.

Así como las primeras sociedades humanas, que llama sociedades primitivas, evolucionaron hasta dar origen a las sociedades más perfectas llamadas civilizaciones, así éstas a su vez en su desarrollo dan lugar a un nuevo tipo de sociedad, las Iglesias universales.

Toynbee piensa que este nuevo tipo de sociedad conduce a una única Iglesia Universal, donde todos los pueblos y razas se han de unificar. Pero esta Iglesia Universal es un nuevo salto en la evolución humana y nada tiene que ver con las formas de sociedad conocidas por nosotros hasta ahora. Ha de tener algo de las perfecciones de las Iglesias actualmente existentes pero las ha de superar a todas.

[6] H. BUTTERFIELD: *El cristianismo y la historia*, Lohlé, Bs. Aires, 1957.
[7] A. TOYNBEE: *Estudio de la historia*, Emecé, Bs. Aires, 1951–1963, 13 vol.

Es evidente en Toynbee una marcada simpatía por el cristianismo y por la Iglesia Católica. Con todo, hay en su obra muchos puntos de vista totalmente inaceptables para el cristiano.

Toynbee no reconoce el origen divino del cristianismo, aunque es innegable que hay en él una sincera búsqueda religiosa.

Su teoría sobre las Iglesias Universales, hacen que su Estudio se transforme en muchos capítulos en un verdadero intento de interpretar la historia desde una teología. La Iglesia Universal como tipo de sociedad superior, fruto último de las civilizaciones y al mismo tiempo resultado de sus fracasos, hace pensar en el concepto bíblico de Reino de Dios, en el cual sin duda se inspira.

A pesar de los pasajes inaceptables para el punto de vista cristiano este estudio es, quizás, un claro ejemplo de cómo se puede analizar la historia desde la teología y puede servir de base a futuros trabajos que eviten los escollos en que éste ha caído.

El pensamiento de N. Berdiaeff en el campo de los autores no católicos, es digno de la mayor atención. En varias obras toca el tema de la historia [8]. Su concepción se distingue por una apreciación más optimista del sentido de lo temporal, unida a cierto misticismo oriental.

Para Berdiaeff el acceso al Reino de Dios, en cuyo sentido progresa la historia, es una obra teoándrica. Es una tarea en que entra el movimiento de la libertad creadora del hombre, pero en la que no está ausente Dios, quien colabora en la realización de esa libertad.

Berdiaeff nos habla de una escatología activa, con lo que se distingue del escatologismo pasivo de Barth y de otros autores, en general protestantes. Mientras que para éstos la actitud escatológica se agota en la sola expectación, para él la escatología no debe llevar sólo a una espera sino a la actividad, a la actitud creadora de la libertad tensa que desarrolla sus potencialidades.

En todo acto de creación humana se prefigura la renovación del fin de la historia y es en la voluntad de crear donde se verifica la voluntad escatológica. El Reino de Dios se realiza imperceptiblemente en cada creación del espíritu. El hecho escatológico final, representará una plena toma de conciencia de aquellas incontables formas de escatología, cumplidas ya a lo largo del tiempo. El acontecimiento final será la reunión en un haz de esos puntos luminosos, constituidos por todos los actos creadores.

La escatología no sólo se cumple en todo acto religioso, sino también en las realizaciones estéticas, morales, filosóficas o políticas. El Reino de Dios puede estar prefigurado en aquellas obras aunque los

8 N. BERDIAEFF: *Le sens de l'histoire*, Aubier, París, 1948; *Essai de métaphysique eschatologique*, Aubier, París, 1946.

hombres no tengan conciencia de ello y aun cuando crean oponerse a él.

El Reino final no estará sólo en las almas, sino que implica también una renovación social y cósmica.

Este escatologismo mesiánico es, según Berdiaeff, una de las características fundamentales del pensamiento religioso-filosófico ruso. El Mesías es la respuesta al llamado humano, que indirectamente colabora preparando su venida por la voluntad creadora.

Los autores católicos

Pasemos ahora a considerar los autores católicos.

Entre ellos se ha vuelto clásica la distinción de dos tendencias: una, la llamada escatologista se acerca más a la posición Barthiana en cuanto tiende a poner el acento en la espera del Reino y en el fracaso de las obras humanas; la otra, llamada encarnacionista, se acerca en muchos aspectos a la posición de Berdiaeff, en cuanto que piensa que la Encarnación y la presencia del Espíritu Santo ya desde ahora está transformando las realidades temporales, preparando la transfiguración total del final de la historia.

Para Danielou [9] la visión cristiana de la historia es esencialmente escatológica. La historia no es un progreso indefinido sino que tiene un fin. Este fin ya ha comenzado con la Encarnación y Resurrección de Cristo, aunque su manifestación está oculta.

El lapso de tiempo que transcurre entre la primera venida de Cristo y la Parusía tiene un contenido real que consiste en la edificación del Cuerpo Místico. La historia de la Iglesia continúa la historia Santa que se viene desarrollando desde el Antiguo Testamento. Esta historia está en constante relación con la historia profana. La historia profana influye en la de la Iglesia pero sólo en la periferia, en lo exterior, en cuanto que el cristianismo se encarna en las diversas civilizaciones tomando su forma.

Pero a su vez la Historia Santa asume la profana en cuanto que la resurrección de Cristo tiene una acción sobre todo el cosmos.

Sin embargo, el progreso humano no tiene un valor propiamente religioso, porque es ambiguo, susceptible de lo bueno y de lo malo. Las ciudades humanas, son frecuentemente las ciudades del demonio, como ya San Agustín había notado.

La historia verdadera es la Historia Santa, la de las obras de Dios, la de la predicación, la de los sacramentos. El mundo de las civilizaciones es en cierto modo un mundo ya perimido, que sobrevive, aunque ya está terminado desde que ha comenzado la era escatológica. La sucesión de las civilizaciones que nacen y mueren consiste, por un lado

[9] J. DANIELOU: *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián, 1957.

en un juicio de Dios por el pecado y por el otro, en una purificación de la Iglesia en la que se repite la pasión y la resurrección de Jesús.

La historia es así un perpetuo juicio del mundo del que la Parusia no será sino el momento supremo.

R. Guardini [10] se acerca a esta concepción al señalar la ambivalencia del progreso humano, aunque no desarrolla en detalle sus ideas sobre la historia.

Podemos colocar también en esta línea a U. Von Balthasar [11].

Von Balthasar trata de excluir las categorías de la metafísica escolástica de su lenguaje. Utiliza expresiones semejantes a las del existencialismo moderno.

Para él la única historia es la de la redención; fuera de ella el tiempo es un conjunto de hechos vacíos.

La historia sólo tiene inteligibilidad si lo individual, particular, es reducido a categorías universales. Sólo podemos entenderla si aceptamos la idea de un sujeto universal que obra y se manifiesta en lo histórico y que a la vez es esencia universal normativa. Este sujeto es Cristo, en quien se unen lo universal, divino y normativo con lo particular, fáctico, histórico. Conocer la historia implica previamente conocer sus normas universales dadas en Cristo. En el paradigma cristológico encontramos las pautas de todo tiempo humano.

La existencia de Cristo es existencia como recepción, como apertura a la voluntad del Padre. La naturaleza de lo temporal histórico se definirá como apertura receptora. La receptividad para todo lo que viene del Padre se llama tiempo en su forma de existir como creatura y funda la temporalidad. Este es el tiempo verdadero. El otro, el tiempo como contradicción, como no receptividad, que no se abre a Dios, es el que no tiene esperanza, ni futuro y es ciego retorno de lo mismo, ya no es tiempo real.

Debemos finalmente mencionar a L. Bouyer entre este grupo de autores, en que notamos un cierto pesimismo frente a los valores temporales [12].

En la otra línea encarnacionista, G. Thils es uno de los principales representantes.

Su obra constituye un intento de elaborar en forma sistemática una Teología de la Historia [13] en base a los datos de la revelación.

10 R. GUARDINI: *El ocaso de la edad moderna,* Guadarrama, Madrid, 1958.

11 U. VON BALTHASAR: *Teología de la historia,* Guadarrama, Madrid, 1959.

12 L. BOUYER: *Christianisme et eschatologie,* "La Vie Intellectuelle", 16 (1948) 638.

13 G. THILS: *Théologie des réalités terrestres,* II: *Théologie de l'histoire,* Desclée de Brouwer, 1949.

Para Thils la historia propiamente dicha es la temporal,, la de las realidades de orden fenomenal, no la del crecimiento invisible de la Iglesia de los Santos.

El objeto de la Teología de la Historia es, pues, el de establecer el sentido que tiene para el cristianismo la evolución de las civilizaciones.

Thils hace ver que en cualquiera de las posiciones en que se sitúe el teólogo, sea escatologista sea encarnacionista, debe aceptar y ser favorable al valor del esfuerzo humano en el progreso. El primero porque ha de considerar que los valores de progreso aunque perimidos son necesarios como materia que ha de transfigurarse. El segundo porque piensa que el desarrollo humano es parte integrante del crecimiento del Cuerpo Místico.

Ahora bien, el movimiento de la historia humana está todo sometido al señorío de Cristo. En él rige la ley del Amor–Verdad–Espíritu opuesta y en lucha a la ley del Odio–Mentira–Carne.

No se puede establecer una separación total entre valores cristianos y valores humanos, porque nada escapa al orden cristiano universal cuya fuente y fin es Cristo.

La verdadera doctrina escatológica no implica necesariamente el pesimismo frente a los valores humanos. El comienzo de la Parusía ya está presente desde la venida de Cristo. El Reino de Cristo ya desde ahora es universal y no se limita sólo a ser el Reino de los fieles.

La escatología tiene dos fases: una es la ya comenzada por la encarnación, la otra es la que ha de venir. Entre una y otra no se puede admitir una homogeneidad total, como si se pudiera pasar insensible y gradualmente de una a otra. Sin embargo, tampoco sería exacto establecer una heterogeneidad absoluta, como si toda manifestación visible y victoriosa estuviera reservada a la última fase. En esto el autor critica especialmente a Danielou.

Para Thils, el restringir sólo al plano invisible la edificación del Cuerpo Místico, es conceder demasiado a la concepción protestante e inclinarse a un nuevo tipo de docetismo.

La acción del Espíritu Santo se hace, pues, en parte, también visible en la historia temporal. Habrá que determinar en cada caso respecto a las obras humanas qué es lo que viene del Espíritu y qué es lo que viene de la carne.

Thils considera legítimo, desde este punto de vista, un cierto optimismo radical aunque trágico. A través de la historia humana hay un cierto progreso de espiritualidad. La acción espiritualizante del cristiano en las cosas humanas es el aporte que debe dar a este dominio de Cristo sobre el cosmos y sobre las instituciones humanas.

En esta línea optimista debe ser colocado Teilhard de Chardin [14], el cual si bien parte desde una problemática meramente científica y no pretende hablar directamente de teología, sin embargo, toca de lleno el tema de la historia desde la perspectiva del hombre de fe.

La evolución del universo, que se ha dirigido ortogenéticamente hacia el hombre, de acuerdo al principio de complejidad conciencia, continúa su marcha ascendente a partir del hombre según ese mismo principio.

La mayor complejidad se manifiesta por un movimiento de convergencia por el cual la humanidad se unifica cada vez más. Los medios de comunicación, la técnica y los conocimientos científicos crean una especie de nuevo ser supraindividual que liga a todos los hombres.

Esta convergencia no puede entenderse sin un polo de unificación; y este polo es el punto llamado omega, el cual se identifica con el mismo Cristo.

De este modo, sin precisar conceptos, Teilhard parece pasar de la historia humana a la escatología, estableciendo cierta homogeneidad que, sin embargo, no debe ser considerada como total, ya que el concepto de evolución por saltos discontinuos está siempre presupuesto.

El impacto producido por este pensamiento ha sido extraordinario. Sea para refutar, sea para aprobar, la cantidad de libros y artículos que se publican constantemente es enorme.

A pesar de los errores que denuncia el Monitum del Santo Oficio [15] es indudable que el interés despertado en tantos teólogos, no podrá menos que mover a nuevos estudios, que darán fruto con el tiempo, evitando los excesos denunciados.

El P. M. D. Chenu [16] también se coloca en una línea optimista haciendo ver que el trabajo humano, la actividad temporal, no es un mero medio para satisfacer necesidades, sino un perfeccionamiento del individuo y de la comunidad. Es un factor de humanización y de promoción espiritual. Crea las condiciones materiales que permiten al hombre tomar conciencia de la solidaridad humana y elevarse al amor del bien común.

A pesar del pecado, con todo, la naturaleza de las cosas permanece y lleva al desarrollo de fuerzas espirituales allí donde la solidaridad une a los hombres.

El P. Congar trata de colocarse en un punto intermedio entre el pesimismo y el exagerado optimismo respecto a lo temporal [17]. Sin

14 P. TEILHARD DE CHARDIN: *El fenómeno humano; La aparición del hombre; La visión del pasado; El medio divino; El porvenir del hombre; La energía humana; El grupo zoológico humano,* Er. Taurus, Madrid.

15 "A. A. S.", 54 (1962) 526, 30 de junio de 1962.

16 M. D. CHENU: *Hacia una teología del trabajo,* Estela, Barcelona, 1960.

17 Y. CONGAR: *Jalones para una teología del laicado,* Estela, Barcelona.

embargo, llega a las siguientes conclusiones: Es ontológicamente el mismo mundo el que, transformado y restaurado, llegará a ser el Reino. El poder de restauración que obrará luego de una manera soberana, actúa ya en el mundo de un modo pasajero, precario y parcial y con frecuencia secreto.

M. Schmaus expone su posición en una conferencia pronunciada en 1951 [18]. La historia discurre al encuentro de un estado del hombre y del mundo, cuya forma está dada en el Cristo de la Resurrección, de la Pascua.

Pero la historia entera se encuentra en el estado de Viernes Santo. La historia sólo encuentra su meta en la trascendencia de sí misma.

Sin embargo, en el mundo escatológico se mantendrá en un nuevo modo de existencia, todo lo que antaño ha pertenecido al mundo temporal. Todo esfuerzo y amor que gasta el hombre a través de la historia, opera dentro de ese futuro trascendente. En verdad no hay nada caduco. Caducos son los modos de existencia, pero no el contenido que por la intervención de Dios gana un modo de existencia no caduco. Cada uno se volverá a encontrar en el mundo transformado con todo lo que haya ejecutado.

Es necesario mencionar aquí también las cuatro conferencias de J. Maritain pronunciadas en 1955 [19] que si bien han sido publicadas con el título de Filosofía de la Historia, tocan muchos temas de teología.

Después de establecer la ubicación de la filosofía de la historia como parte de la filosofía moral, Maritain pasa a considerar la posibilidad de las leyes de la historia.

Concluye que si bien la historia no puede ser explicada racionalmente, ni ser reconstruida conforme a leyes necesarias, sin embargo puede ser caracterizada, interpretada o descifrada en alguna medida en cuanto a ciertos aspectos generales, hasta el grado que logramos descubrir en ella significados o fines inteligibles y leyes que iluminan acontecimientos sin necesitarlos.

Establece ciertas leyes generales en dos grupos: leyes funcionales y leyes vectoriales.

En el primer grupo pone la del doble progreso contrario: la historia progresa tanto en dirección del bien como en dirección del mal y por lo tanto es ambivalente.

Enuncia otras leyes: la de la toma de conciencia progresiva, la de la fructificación histórica del bien y del mal, la de la unidad del mundo, la de la jerarquía de los medios espirituales.

18 M. SCHMAUS: *Permanencia y progreso en el cristianismo,* Taurus, Madrid.
19 J. MARITAIN: *Filosofía de la historia,* Troquel, Bs. Aires, 1960.

En el segundo grupo habla de los estados varios de la naturaleza humana: antes de la ley, bajo la ley, de la nueva ley. Luego da varias leyes sobre el progreso de la cultura, de la conciencia moral, etc. Termina el libro considerando el misterio de la relación de Dios y la historia.

Su mayor valor radica, quizás, en el intento de sistematización racional de una serie de problemas. Si la teología de la historia necesita de una filosofía, como hoy opinan muchos autores, aquí tenemos un intento útil.

Publicaciones de los últimos años

Los trabajos de teología de la historia parecen haber llegado a un impase. Así lo manifestaba ya en 1957 J. David en su artículo sobre teología de las realidades terrenas en *Fragen der Theologie Heute*[20].

Sin un sistema de conceptos filosóficos, la teología de la historia no puede ir muy lejos y tiene que terminar en un callejón sin salida.

El mensaje bíblico no puede decir gran cosa a quien no lo sabe interrogar con un sistema de conceptos henchido de contenido.

David plantea qué debe entenderse por teología cuando se trata de realidades de orden terreno y hace notar el resultado fecundo logrado por ciertos autores como Barth, al aplicar al mensaje bíblico conceptos tomados de la filosofía hegeliana; considera que el ensayo de Chenu sobre el trabajo merece también particular mención por la aplicación de ideas tomadas de la filosofía. Concluye David mostrando la urgencia de la solución de estos problemas porque son un aspecto de la lucha de la Iglesia por conquistar el mundo.

Pero para lograr esa solución la teología necesita de la filosofía.

A parecidas conclusiones llega Duquoc[21] en su artículo de 1960. Hace notar la oscuridad en que todavía estamos en estos problemas, especialmente en lo que se refiere a la escatología.

La teología llamada "pura", sin un sistema conceptual, ha llegado a un impase. Al teólogo no le falta conocimiento del dato revelado sobre el mundo temporal; lo que le falta es un estudio serio y metódico de esta realidad por sí misma. Este trabajo tendrá que hacerse bajo una luz teológica ciertamente, pero el teólogo debe escuchar al filósofo y establecer previamente ciertas nociones.

El autor considera que el futuro de la teología de la historia estará en la dirección insinuada por Teilhard de Chardin, no en cuanto a sus ideas, en muchos puntos inaceptables, sino en su intento de descubrir las huellas de Dios a través de la marcha del orden creado.

20 *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid, 1961.
21 CH. DUQUOC: *Eschatologie et réalités terrestres*, Lumiére et Vie N. 50, 4-22.

Th. G. Chifflot [22] ha publicado sus cuatro artículos aparecidos en distintas revistas, en un libro. En ellos presenta el punto de vista sobre la historia en cuatro autores: Cullmann [23], Chenu [24], Teilhard de Chardin [25] y Bouyer [26], discutiendo con ellos los aspectos que le parecen objetables.

Es un libro útil para quien quiera tener una primera aproximación a los temas de la teología de la historia.

También resulta sumamente provechosa en este sentido, la lectura del libro de V. Massuh [27] publicado recientemente.

El autor, profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, da una reseña de la posición de un buen grupo de teólogos: Lowith, Cullmann, von Balthasar, Bultmann, Berdiaeff, Buber, Pieper.

Esta reseña está presentada con claridad y objetividad. Al final del libro Massuh da su propia posición, criticando las anteriores. Se ubica en una línea que tiende a reafirmar la condición escatológica del presente. Parece acercarse a ciertos autores protestantes con matices de misticismo oriental.

Finalmente, el artículo de Mons. Journet [28] publicado en 1961 parece ser en muchos aspectos un intento de fundar la teología de la historia sobre nuevas bases.

El impase observado por David y Duquoc por la ausencia de un sistema filosófico, tiende aquí a ser superado. Journet trata de colocarse en el sistema de ideas que viene desde S. Agustín a través de S. Tomás. Concretamente en el esquema de las dos ciudades y en el cuadro de los tres estados de la ley natural, ley antigua y ley evangélica.

Sobre esta base desarrolla su pensamiento asumiendo toda una serie de elementos totalmente nuevos y buscando una síntesis entre lo tradicional y lo moderno.

Es innegable el influjo de ciertas ideas de Maritain y aun también la asimilación de algunos aspectos del pensamiento teilhardiano.

Para Journet la marcha de la historia se realiza según un doble movimiento: De abajo hacia arriba: la humanización progresiva del uni-

22 TH. G. CHIFFLOT: *Approches d'une théologie de l'histoire,* Ed. du Cerf, París, 1960.

23 O. CULLMANN: *Christ et le temps,* Delachaux et Niestlé, 1957.

24 CHENU: *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin,* Vrin, París, 1950.

25 P. TEILHARD DE CHARDIN: *El fenómeno humano,* Taurus, Madrid, 1955.

26 L. BOUYER: *Christianisme et eschatologie,* "La Vie Intellectuelle", 16 (1948) 6–38.

27 V. MASSUH: *Sentido y fin de la historia,* Eudeba, Bs. Aires, 1963.

28 Mons. CH. JOURNET: *L'économie de la loi de nature,* "Revue Thomiste", 61 (1961), 498–519.

verso. De arriba hacia abajo: la divinización progresiva de la humanidad.

Desarrolla las etapas de la humanización y las de la divinización.

Conclusión

La controversia entre escatologismo y encarnacionismo parece ya superada. En realidad se pueden encontrar abundantes textos bíblicos en un sentido o en el otro y lo correcto entonces es pensar que ambas posiciones tenían algo de verdad, pero que exageraban su punto de vista. La Biblia nos hace ver, por un lado, la vanidad de las cosas terrenas y la relatividad de las obras humanas y sin embargo, no nos permite una concepción pesimista al hablarnos de resurrección, transfiguración, redención del universo material y presencia del Espíritu Santo ya desde ahora en el mundo.

El problema actual ya no está en el análisis de los textos bíblicos, sino, como hemos visto, en el sistema filosófico que interprete los hechos históricos a la luz de esos textos, dándoles coherencia e inteligibilidad. Por este motivo, en los últimos años, han aparecido muy pocos libros sobre el tema.

En cambio, el impacto de las ideas de Teilhard de Chardin, ha llamado la atención de muchos autores, que a favor o en contra han hallado material abundante para plantearse nuevos e intrigantes problemas. Las publicaciones en ese sentido han desplazado prácticamente a las que se ocupaban hace unos años del tema de la teología de la historia.

PEDRO GELTMAN

SE SUPRIME EN BUENOS AIRES (1824) EL NOMBRE DEL PAPA EN LA LITURGIA

Cuando Rivadavia se hizo cargo del Ministerio de Gobierno y Relaciones Exteriores en la administración de Martín Rodríguez, la liturgia había sufrido entre nosotros dos cambios importantes: En 1812 el primer Triunvirato había ordenado se rezase en la *Colecta* de la misa por la causa de *nuestra santa libertad,* y en 1816 se había suprimido, por iniciativa del vicario capitular Achega, la mención del monarca español.

La tercera y más significativa alteración se opera a principios de 1824, siendo vicario capitular el Dr. Mariano Zavaleta y ministro don Bernardino Rivadavia. Decimos *significativa,* porque si la obliteración del nombre fernandino en 1816 se nos ocurre una medida reclamada por la declaración de nuestra Independencia y si la cláusula de 1812 en favor de *nuestra libertad* acusaba en los triunviros un arremetedor concepto de sus relaciones con la Iglesia en materias, por añadidura, reservadas a la Silla Apostólica: la disposición de Rivadavia, a diferencia de las anteriormente recordadas, endereza su proa a puertos hasta ahora desconocidos.

Nos abstenemos por el momento de analizar esta política eclesiástica [1], porque nuestro botín documental sigue siendo exiguo y la mente de Rivadavia en muchos aspectos arcana, pero cuando menos cabe anticipar que su reforma litúrgica implica un descomedimiento hacia la Santa Sede y un buscado distanciamiento de la misma.

Comencemos por la exposición de lo acaecido.

La exaltación de León XII al trono pontificio (28 de setiembre de 1823) exigió naturalmente que se mencionase su nombre, en lugar del difunto Pío VII, en las oraciones, que la liturgia eleva a Dios por el Supremo Jerarca de la Iglesia. Así lo entendió el Cabildo Eclesiástico a quien perteneció la iniciativa en este caso. Esta venerable corporación se componía entonces de los siguientes miembros: Diego Estanislao de Zavaleta, Andrés Florencio Ramírez, Valentín Gómez, Domingo Estanislao de Belgrano (hermano del prócer), Bernardo de la Colina, José

[1] Véase GUILLERMO GALLARDO: *La política religiosa de Rivadavia.* Buenos Aires, 1962.

León Planchón, Félix Zoloaga, Miguel García y Mariano Zavaleta que no asistía por su cargo de provisor.

La moción partió del Dr. Ramírez, que actuaba de presidente por ausencia del Deán Zavaleta. Era la sesión del 20 de enero de 1824, a poco de haber partido por orden del gobierno rumbo a Chile el delegado apostólico, Mons. Juan Muzi. Expuso el Dr. Ramírez que, constando de público y notorio, *aunque no oficialmente*, la elección del nuevo Pontífice, procedía tributarle el honor correspondiente, nombrándosele en el Canon y Colecta de la misa [2]. Y agregó que, si el Senado del Clero así lo acordaba, podría pasarse esta resolución al señor provisor y gobernador del obispado en sede vacante, para que, si lo tuviera por conveniente, extendiese sus efectos a toda la diócesis.

Así quedó acordado unánimemente y en todas sus partes [3].

En consecuencia, el 23 de enero el secretario capitular pasó al provisor, que lo era, como dijimos, el Dr. Mariano Zavaleta, el siguiente oficio, firmado por todos los señores del Cabildo:

> Constando de público y notorio, aunque no oficialmente, la elección de la Suprema Cabeza de la Iglesia, el Senado ha resuelto nombrar a Su Santidad en el Canon y Colecta de la Misa, y *manifestarlo* a Vuestra Señoría por si tuviese a bien ordenarlo por punto general. [4]

El vicario capitular, Dr. Mariano Zavaleta, era hombre obsecuente en demasía con el poder secular. Amigo y admirador de Rivadavia, cargó sobre sus hombros la responsabilidad de la Reforma. Doctrinalmente se resentía, como tantos clérigos de la época y más que muchos de ellos, de ese jansenismo finisecular que tantos estragos hizo en el catolicismo español. Muzi le arrimó el epíteto de provisor *servil* [5] y Mastai Ferreti no titubeó en calificarlo de "miserable ejecutor de las órdenes políticas" [6]. De su doctrina nos asevera el delegado apostólico que pone "en práctica el principio ya condenado de que el Ordinario Eclesiástico posee tanta jurisdicción cuanta le otorga el poder secular" [7].

Recibida la nota capitular, el gobernador del obispado, lejos de darse por meramente enterado de la resolución que le cursaban los canónigos, *tomó por su cuenta el problema* y nada quiso determinar sobre

[2] Se trata de la *Colecta* que venía de los tiempos de España.

[3] *Archivo del Cabildo Eclesiástico* (=ARCE). Libro 8º de Acuerdos. Además de los doctores D. y M. Zavaleta, no figuraba entre los presentes el Dr. Valentín Gómez, entonces en misión oficial cerca del emperador del Brasil.

[4] *Archivo del Arzobispado de Buenos Aires.* Notaría Eclesiástica, Leg. 319, p. 377.

[5] Por ejemplo, en carta al secretario de Estado, Card. Della Somaglia, Santiago de Chile, 5 de mayo de 1824. *Archivo Secreto Vaticano* (=ASV). *Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari* (= AES). A. III, Bl. n. 2–3, 2, 2a, 2b, Nº 21.

[6] *Diario de viaje a Chile de Juan M. Mastai Ferretti (Pío IX).* Traducido y anotado por Fr. Carlos Oviedo Cavada, mercedario, p. 230. Santiago de Chile, 1961.

[7] Carta de Muzi al Cardenal secretario de Estado. Mendoza, 16 de febrero de 1824 (AES. *Missione Mons. Muzi in Chile*, A. III, Nº 2, B. 3, Nº 15).

él antes de consultar al ministro, a quien se permitió insinuar claramente su criterio al hacerle la consulta. He aquí su oficio a Rivadavia del 26 de enero:

El Senado del Clero me ha pasado la adjunta nota. Yo, en particular, no tengo la menor noticia oficial. Los reyes de España, cuando comunicaban a los prelados de América la muerte de un Pontífice, les prevenían y encargaban que ínterin y hasta tanto que por cédula especial se les noticiase el legítimo sucesor, no reconociesen a ninguno, y en el despacho de los negocios usasen de las facultades que por derecho les competían en semejantes casos. En el día en que por la absoluta independencia en que nos hallamos del monarca español reside el Patronato en Vuestra Excelencia, es en mi sentir de su privativa Regalía el dar a conocer a las autoridades civiles como eclesiásticas el verdadero Pastor Universal de la Iglesia. Todo acto en contrario me parece atentatorio a la soberanía del pueblo, y que podría tener fatales resultados. En este concepto me dirijo a Vuestra Excelencia a efecto de que se digne comunicarme la conducta que debo observar en cuanto a la nueva elección de Sumo Pontífice que se afirma con tanta publicidad, para deferir o no a la iniciativa que me hace el Senado del Clero [8].

Mariano Zavaleta envuelve en su fraseología la razón básica para resistirse a la sugerencia canonical. Los monarcas españoles anunciaban oficialmente a sus vasallos la elección del nuevo Papa y lo hacían automáticamente; así por lo menos hasta que no se infiltraron en la Corte las ideas jansenistas. Así fue como al morir Pío VI (29 de agosto de 1799) prisionero de los franceses, Carlos IV expidió un decreto, aparecido en la *Gaceta* del 5 de setiembre de aquel año, en el que inspirado por los teólogos de aquella laya, decía a pluma suelta:

Los arzobispos y obispos usen de toda la plenitud de sus facultades conforme a la antigua disciplina de la Iglesia *hasta que yo les dé a conocer el nuevo nombramiento del Papa* [9].

El provisor Zavaleta hace partícipe al gobierno porteño, como patrono, de aquella regalía y sin pararse a definir si ella se reduce a una simple comunicación, deja entender que en su virtud el señor gobernador está en el derecho de darse a su gusto e indefinidamente por no enterado de la nueva elección pontificia; y todo esto cuando la coronación de León XII era un hecho ruidosamente público y el cónclave del que salió electo libre de toda sospecha de intrusiones áulicas, como pudo temerse en tiempos de Carlos IV.

Rivadavia, con su tono característico, resolvió la cuestión diciendo:

[8] Véase nota (4), pp. 377–378.
[9] M. MENÉNDEZ Y PELAYO: *Los heterodoxos españoles*, t. III, pp. 173–174. Madrid, 1881.

Contéstese que el gobierno no tiene noticia oficial alguna del acto que se menciona y que en su virtud corresponde que el señor gobernador del Obispado se arregle no sólo a la práctica sino a los principios que deben regir en un caso, que es nuevo, principalmente por la independencia que el país ha conquistado y la organización que por medio de *reformas fundamentales* e indispensables ha comenzado a constituirlo [10].

No quisiéramos que el lector pasase por alto las razones que maneja el ministro. Conviene desenvolver lo que va plegado a ellas. Nótese que, sobre traer a colación la independencia del país, *Rivadavia invoca su propia Reforma.*

Digamos en seguida que no es fácil empresa penetrar en la mente de don Bernardino en punto a relaciones con la Santa Sede, a pesar del mucho papel que se ha ennegrecido para dilucidarla. Solamente una vez, que sepamos, dejó escapar algunas palabras claras sobre el tema y esto fue al discutirse en la sala el artículo 20º de la Reforma. Allí, adhiriéndose al pensamiento del Deán Diego Estanislao de Zavaleta, explicó que la incomunicación con Roma revestía la calidad de *por ahora* y que el gobierno argentino no entraría en relaciones antes del reconocimiento de nuestra Independencia por la Santa Sede. Prosiguiendo de esta suerte, soltó la idea de que en el presente era imposible dar este paso ni convenía, pues era menester nacionalizar previamente el Clero, ya que "puesto en actitud nacional" procuraría él mismo defender sus intereses y ventajas, hasta obtener de la Curia Romana la plenitud de sus facultades primitivas, a expensas de las reservas pontificias [11].

La Reforma no era un conato de cisma, sino una empresa de nacionalización de la Iglesia en el sentido autonómico del término y de acuerdo siempre con las ideas jansenistas y regalistas que por entonces, y como los vientos alisios, daban la vuelta al mundo entero. Dentro de este sistema se introducían sutil y apretadamente las relaciones con Roma. De ellas habló Rivadavia en coloquio con Muzi, insistiendo, "en la necesidad de la religión para civilizar a los pueblos y *en la necesidad de que los pueblos vivieran unidos con el Jefe de la Iglesia* [12].

Por todo ello no era de esperarse que Rivadavia prohibiese la mención del Papa en las preces de la misa. La medida sorprende y nos fuerza a andar a la caza de explicaciones. Una ajustada interpretación del incidente no ha de olvidar el infeliz éxito de la Misión–Muzi, la entrevista del delegado apostólico con el ministro, de tan ingrato

10 ARCE, Libro 8º de Acuerdos. Acuerdo del 30 de enero de 1824.

11 *Diario de Sesiones de la Honorable Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires.* Sesión del 8 de noviembre de 1822, tomo II, pp. 598–602.

12 *Diario del viaje a Chile...*, cit., p. 229. Lo mismo dice Muzi a Secretaría de Estado. Buenos Aires, 9 de enero de 1924 (AES., a. III, 2 A.B.C., *Missione Mons. Muzi en Chile*, 1923–1825).

recuerdo para el primero y, finalmente, la expulsión del representante pontificio. Ya sabe el lector que la alteración litúrgica tuvo lugar poco después de aquel deplorable suceso. Pero hay más: Con anterioridad al desembarco del prelado romano, Rivadavia nutría prevenciones contra el nuevo Pontífice. Al ministro debió de impresionarle el que León XII no conservase en su cargo al secretario de Estado de su predecesor, cardenal Héctor Consalvi, figura de relieve internacional y hombre de ideas amplias y ventiladas que, como nadie, había calado hondo y visto con claridad en las cosas de América y puesto en su cabal centro de gravedad la política de la Santa Sede respecto de las revoluciones del Nuevo Mundo [13]. Y tal como lo pensaba, se lo espetó a Muzi con poca circunspección y aires de petulancia. Al delegado apostólico aquel ministro le pareció hombre de más humo que una chimenea [14].

Retomemos la hebra de nuestra exposición.

El provisor cursó la determinación del gobierno a la sala capitular. Los canónigos se impusieron de su texto en la reunión del 30 de enero, y a continuación acordaron contestar a su señoría que tuviese a bien comunicarles el *arreglo* que hiciese de conformidad con la nota del ministerio [15].

Zavaleta envió su respuesta al Cabildo el 9 de febrero. En ella observa que de acuerdo con la referida nota, no se trata de *reglamentar*, sino de arreglarse a la práctica y principios que deben regir en un caso nuevo por la independencia en que se halla el país.

La práctica, si hemos de considerarla —explica el provisor— será lo que se ha observado cuando guardaba este país dependencia de la España, y entonces se esperaba la comunicación oficial de la Corte avisando del Pontífice electo: es a este respecto que nuestro gobierno actual me dice que él no tiene noticia, se entiende de Roma, para impartirme la suya, y según exija la independencia del país.

Deduzco yo de aquí que el mejor partido a nuestro alcance sería omitiendo la *Colecta*, puesto que es de *privilegio* [16] con lo que excusaríamos otro inconveniente, y es que por no darse tampoco noticia oficial del fallecimiento del señor Pío VII, sería preciso no nombrarle en la Colecta.

Hablo a Su Señoría —concluía diciendo— con el interés de prelado y miembro del mismo Senado. Si su pensar es otro, puede comunicármelo, y entonces se formará expediente y oiré al Ministerio Fiscal [17].

[13] JEAN LEFLON: *La crise revolutionnaire. 1789–1846: Agustin Fleihe et Victor Martin. Histoire de l'Eglise depuis le origines jusq'á nos jours*, t. XX, p. 385 s., París, 1949. P. DE LETURIA: *Relaciones de la Santa Sede e Hispanoamérica*, t. II, p. 175 s. (Romæ–Caracas, 1959).

[14] *Diario del viaje...*, cit., p. 229.

[15] ARCE, Libro 8º de Acuerdos. Ses. cit.

[16] *De privilegio*: Zavaleta quiere indicar que el nombre del Papa se introdujo posteriormente en la liturgia de la Iglesia Universal.

[17] ARCE, Cuerpo IV: *Notas*, 1823–1830.

A través del caso *nuevo* Zavaleta columbraba una *novedad*, consistente en suprimir el nombre del Papa, refugiándose para su descargo en la disciplina de los tiempos antiguos y sin retorno: fuga que le permitía, además, hurtar el cuerpo al ridículo de continuar rezando por la buena salud de Pío VII que había bajado en paz al sepulcro, pero de cuyo fallecimiento, para ser lógicos, tampoco se tenía en Buenos Aires *noticia oficial*...

El Cabildo conoció la posición del provisor en el acuerdo del 13 de febrero. Los canónigos se acomodaron al pensamiento curial. (En los tiempos rivadavianos es azorante la unanimidad de los acuerdos capitulares, tan pronto como se despliega sobre la mesa de nogal un oficio del gobierno.)

Advirtieron, sin embargo, que la solución no era integral, pues en las oraciones del Viernes Santo y en la *Angélica* del Sábado de la Semana Mayor (que estaba próxima) también se nombra expresamente al Romano Pontífice. ¿Sería necesario suprimir igualmente estos pasajes de la liturgia en días de tanta solemnidad? El Cabido pidió al señor de la curia que le ilustrase con sus luces [18].

Mariano Zavaleta contestó que las oraciones tercera y cuarta debían pasarse por alto por los mismos principios que habían motivado la supresión en la Colecta; omisión que, en lo posible, se repararía con el uso de la *quinta*. Idéntico criterio había de aplicarse a la *Angélica* en la parte que habla del Sumo Pontífice. Para ello debían introducirse algunas variantes y al efecto propuso la siguiente enmienda:

> *Præcamur ergo Te, Domine, ut nos famulos tuos omnem que Clerum et devotissimum populum in his paschalibus gaudiis assidua protectione regere, gubernare et conservare digneris;* [...] omitidas las interlineales [9].

Ninguna dificultad opusieron los cabildantes a la resolución del provisor. Toda su providencia se redujo a solicitar de su señoría que, si lo tenía a bien, hiciese conocer esta determinación a todas las parroquias, a objeto de unificar los oficios de la próxima Semana Santa. El Cabildo, por su parte, dio las consiguientes órdenes al maestro de ceremonias de la Catedral para que se ajustase a ella. Así lo hizo el secretario capitular ese mismo día, 23 de marzo [20].

El provisor juzgó muy en su lugar la sugerencia del Senado, y le comunicó ese mismo día, que habría librado circulares a todos los párrocos de la ciudad y de la campaña y que le era muy satisfactorio

[18] *Ibid.*, Libro 8º de Acuerdos.

[19] El pasaje íntegro dice: "*Præcamur ergo Te Domine, ut nos famulos tuos* omnemque clerum et devotissimum populum; *una cum beatissimo Papa N.* et Antistite N. quiete temporum concessa, in his paschalibus gaudiis..."

[20] ARCE, Libro 8º de Acuerdos.

haber procedido a este respecto en conformidad con los deseos de tan respetable corporación [21].

El episodio tiene la virtud de revelarnos el clima que se respiraba en las esferas de la fortaleza de la curia.

Felizmente no todos en Buenos Aires habían hecho las paces con la situación imperante. Pese a los grandes triunfos que habían conquistado las *luces,* quedaban aún muchos hombres ahitos de prejuicios, "preocupados", muy aferrados a las cosas antiguas.

Uno de éstos debió de ser seguramente el que nos dejó un comentario sabroso sobre el caso en un periódico local. Este señor, que se calificó a sí mismo irónicamente de "gaucho preocupado", al acudir a misa el 6 de abril, advirtió y leyó la circular con que el provisor comunicaba a los fieles el arreglo litúrgico, del cual conoce ya el lector todos los antecedentes. Hombre sensato y de buen humor, hizo sobre aquella extraña determinación algunas reflexiones que, sin trasponer los límites de la reverencia debida a las autoridades, son lo suficientemente sinceras como para descubrirnos la ingrata sorpresa que tal decisión le produjo.

Vamos a transcribir algunos párrafos de este artículo que comienza jugueteando para concluir con una angustiosa pregunta. Dice así [22]:

> Es el caso que hoy, 6 de abril, casualmente, en una de las parroquias he leído una circular de fecha 24 del pasado marzo, dirigida y firmada por nuestro señor provisor, la que *ordena de acuerdo con el Gobierno y Senado Eclesiástico se suprima la Colecta y en la Semana Santa las oraciones destinadas por la Iglesia para suplicar a Dios por el Sumo Pontífice,* como cabeza visible de ella, a que todos los católicos debemos obedecer y yo por mi parte reconozco como verdadero cristiano: *porque no ha venido oficio de Roma* para esta diócesis, ni de que haya muerto Pío VII, ni de que éste tenga sucesor.
>
> ¿Qué le parece, señor Republicano? Porque no se ha tenido *oficio* de la muerte del primero y coronación del segundo ¿dejaría de haber Pontífice? Si no se tiene *oficio* de la muerte de Pío VII ¿por qué no se ha de rogar por él como vivo? Se dirá que hay datos positivos de su muerte; y ¿qué razón hay para creerlos verdaderos, y no creer los que estamos patentizando a cada momento del nuevo Pontífice León XII, cuyo retrato he visto hermosamente adornado en un cuadro de cristal, y su coronación salió a luz por la prensa en la *Gaceta Mercantil* de esta ciudad el miércoles 21 de enero del presente año, Nº 91, a que me refiero? ¿O es que bajo este *biombo* no se quiere que se ruegue por el Vicario de Jesucristo?...[23]

También comentó el incidente el *Teo-Filantrópico* de Córdoba. Lo hizo en tono sarcástico. Fluctuando entre las bromas y las veras, daba a la Iglesia del Dr. Zavaleta el título de "Iglesia Anglicana de Buenos

[21] *Ibid.,* acuerdo del 26 de marzo.
[22] El subrayado pertenece al original.
[23] *El Republicano,* Buenos Aires, 10 de abril de 1824.

Aires" y le incitaba a que intercalase en la misa una oración por el arzobispo de Cantorbery. De acuerdo con las informaciones de su corresponsal, que de ser ciertas ampliarían el círculo de nuestros conocimientos, el Cabildo procuró hacer ver al provisor "por los papeles públicos de Francia, Londres y Portugal" que la elección de León XII era un hecho incontrovertible y que continuamente pasaban por Buenos Aires forasteros que habían asistido a la coronación del nuevo Papa.

No sé —prosigue con su estilo mordaz— si alegaban que el arzobispo [Muzi], antes de partir había recibido bulas del Santo Padre y Cienfuegos correspondencia de Roma *Me imagino que no, porque estos señores no son dignos de fe* [24].

A la vuelta de algunas semanas arremetió nuevamente con fieras apostillas contra el auto de Zavaleta. En una de ellas se pregunta:

¿De dónde espera el señor provisor esta noticia oficial? En un pasado la daba el rey de España, con el cual estamos ahora en guerra. ¿No forma una certeza moral el testimonio unánime de todos los papeles públicos de Europa? En este caso, no. Pero si una hoja despreciable asegura que el Papa ha excomulgado a los americanos, comenzaría a gritar y a moverle guerra. Señor provisor: abra los ojos y conozca las emboscadas de su impío gobierno [25].

Aun reduciendo a sus verdaderos límites las reacciones periodísticas del momento, bien se nos alcanza que la alteración litúrgica de 1824, más que cualquier otra anterior, rebosa jansenismo y regalismo tales que alarman por lo avanzados. La consiguiente inquietud de los espíritus ortodoxos, mondada de todo rasgo irónico, fluye por estas líneas de Mons. Muzi con que ponemos punto a nuestra exposición:

El ministro Rivadavia ha prohibido que [...] [se] recitasen en la Catedral [...] las oraciones consuetas [...] por el Sumo Pontífice. Esto será seguramente uno de los puntos de la Reforma *en cuya virtud el Papa es considerado como potencia extranjera* [26].

AMÉRICO A. TONDA

[24] *Teofilantrópico o El Amigo de Dios y de los Hombres*, Córdoba, 13 de marzo de 1824.

[25] *Ibid.*, 11 de abril de 1824.

[26] A Secretaría de Estado, Santiago de Chile, 17 de mayo de 1824 (AES, a. III, Bl. n. 2–2, 2, 2a, 2b, Nº 22).

CRONICA DE LA FACULTAD

(MAYO–NOVIEMBRE 1964)

Obtención de grados académicos

En la sesión de exámenes correspondientes al mes de junio de 1964 han obtenido los siguientes grados:

Bachillerato en Sagrada Teología: Sr. Beutancur, Pedro.

Licenciatura en Sagrada Teología: Pbro. Lombardi, Luis.

En la sesión de exámenes correspondientes al mes de noviembre de 1964 han obtenido los siguientes grados:

Bachillerato en Sagrada Teología: Sr. Ruggiero, Franco; Flores, Eduardo.

Licenciatura en Sagrada Teología: Pbros. Calviño, Claudio; Girodo, José; Sr. Usanza, Raúl.

Conferencias

Continuando una práctica de la Facultad se han dictado, en el mes de agosto del presente año una serie de conferencias destinadas a los sacerdotes diocesanos, según el siguiente programa:

Martes 4 de agosto:

El Sacerdocio en el Nuevo Testamento, a cargo del Pbro. Miguel Mascialino, profesor de Sagrada Escritura.

Miércoles 5 de agosto:

La esencia del sacerdocio. Problemas teológicos, por el Pbro. Pedro Geltman, profesor de teología dogmática.

Jueves 6 de agosto:

El colegio de los presbíteros y el obispo. Naturaleza y funciones, por el Pbro. Carmelo Giaquinta, profesor de Historia de la Iglesia y Patrología.

INDICE DEL TOMO SEGUNDO

(MAYO 1964 - NOVIEMBRE 1964)

ARTICULOS:

CROATTO, SEVERINO:

— ¿Misterios paganos o arquetipos históricos? 32–41

DE ZAN, JUAN C.:

— La ordenación final del hombre a la gloria en el comentario a las Sentencias de S. Tomás de Aquino 150–171

FERRARA, RICARDO:

— En torno a la noción de tradición. Ensayo sistemático 54–81

NARDONI, ENRIQUE:

— Una etapa en el concepto bíblico de Salvación (*Dan.* 12, 1–2) 42–53

PIPO, NORMAN HORACIO:

— Los pobres en la Iglesia 3–31
107–149

PÉREZ BRAVO, EDUARDO:

— Exposición de la doctrina de la fe en el Nuevo Mundo 172–207

NOTAS:

GELTMAN, PEDRO:

— Boletín de teología de la historia 208–219

NOLASCO, RODOLFO LUIS:

— Observaciones sobre la natalidad 82–97

TONDA, AMÉRICO:

— Sendos dictámenes de Funes y Medrano sobre dispensas matrimoniales (1818) 98–103

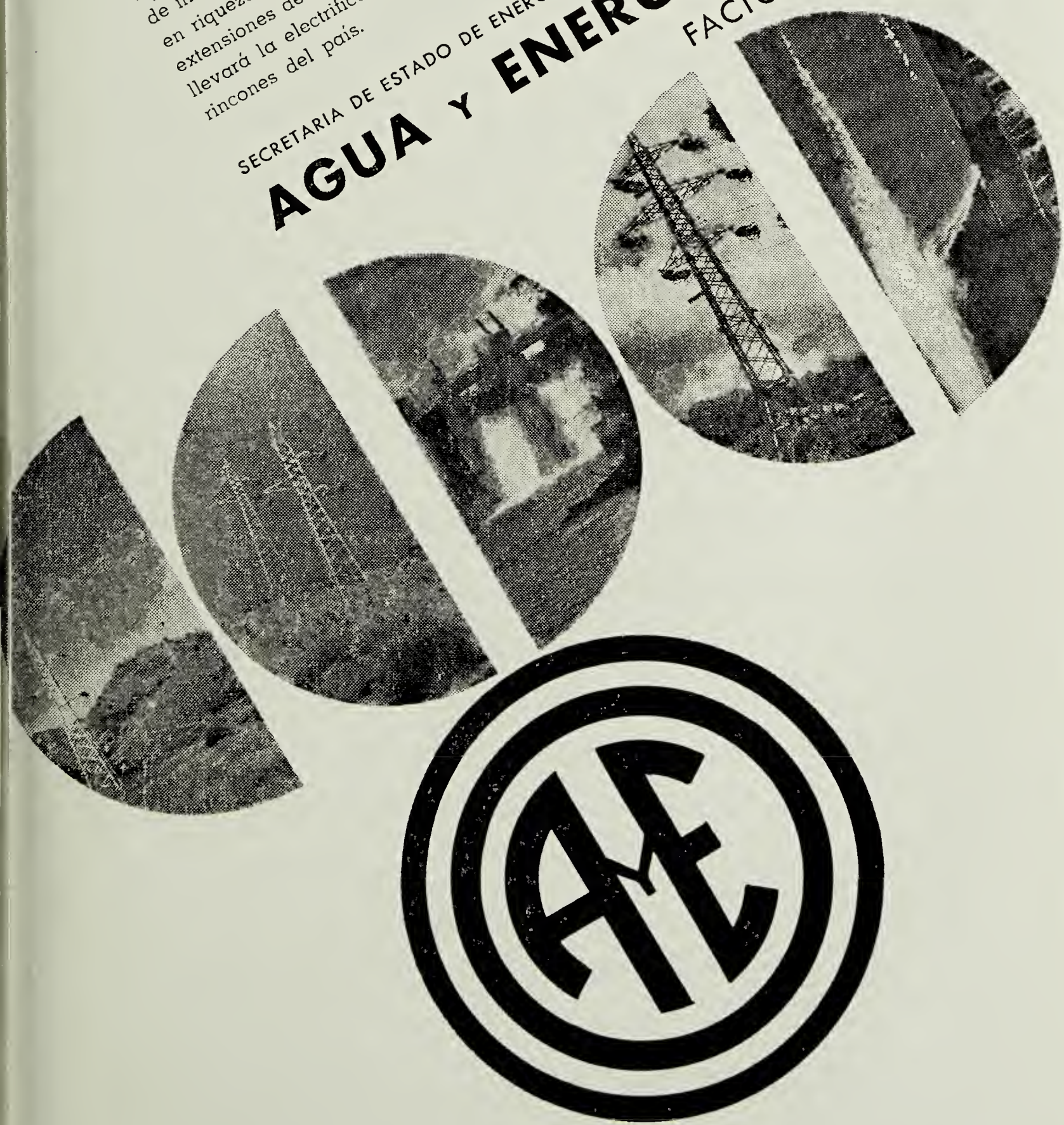
— Se suprime en Buenos Aires (1824) el nombre del Papa en la Liturgia 220–227

Como resultado de su acción tenaz y creadora, año tras año, AGUA Y ENERGIA ELECTRICA, va enclavando en el vasto territorio de la Patria, obras decisivas para el desarrollo nacional. En futuras realizaciones que han de insumir **76** mil millones de pesos, transformará en riquezas y bienestar enormes extensiones de tierra estéril y llevará la electrificación a los más apartados rincones del país.

SECRETARIA DE ESTADO DE ENERGIA Y COMBUSTIBLES

AGUA Y ENERGIA ELECTRICA

FACTOR DE PROGRESO



COLEGIO N. SRA. DE LA MISERICORDIA

Primaria, Secundaria, Guardería

Jardín de Infantes

AZCUENAGA 1630 TEL. 84 - 5465

Colegio

Ntra. Señora de Lourdes

▼

Rivadavia 6270 Tel. 63-2383

Buenos Aires

Colegio

María B. de Copello

José A. Pacheco de Melo 2455

Buenos Aires

Colegio

Ntra. Señora del Carmen

▼

Roque Pérez 2778 Tel. 37-8697

Instituto de Enseñanza

N. Sra. del Sgdo. Corazón

▼

Crámer 280 Bs. Aires

INTERNADO

SAN VICENTE DE PAUL

GABRIELA MISTRAL 3757 BUENOS AIRES

COLEGIO
DE LA ASUNCION

Avenida del Libertador 2201

y

Ocampo 2840

Tel. 83 - 0187 y 1581 Buenos Aires

COLEGIO

BUENO Y PERPETUO SOCORRO

IRIGOYEN 1143 BUENOS AIRES

EUZKAL - ECHEA

Colegio de niñas

Adscripto a la enseñanza oficial

TEL. 1485 (LOMAS) LLAVALLOL

COMPAÑIA GENERAL

de

COMBUSTIBLES

Sociedad Anónima

25 de Mayo 35 Buenos Aires

TEOLOGIA

CONSEJO DE REDACCION

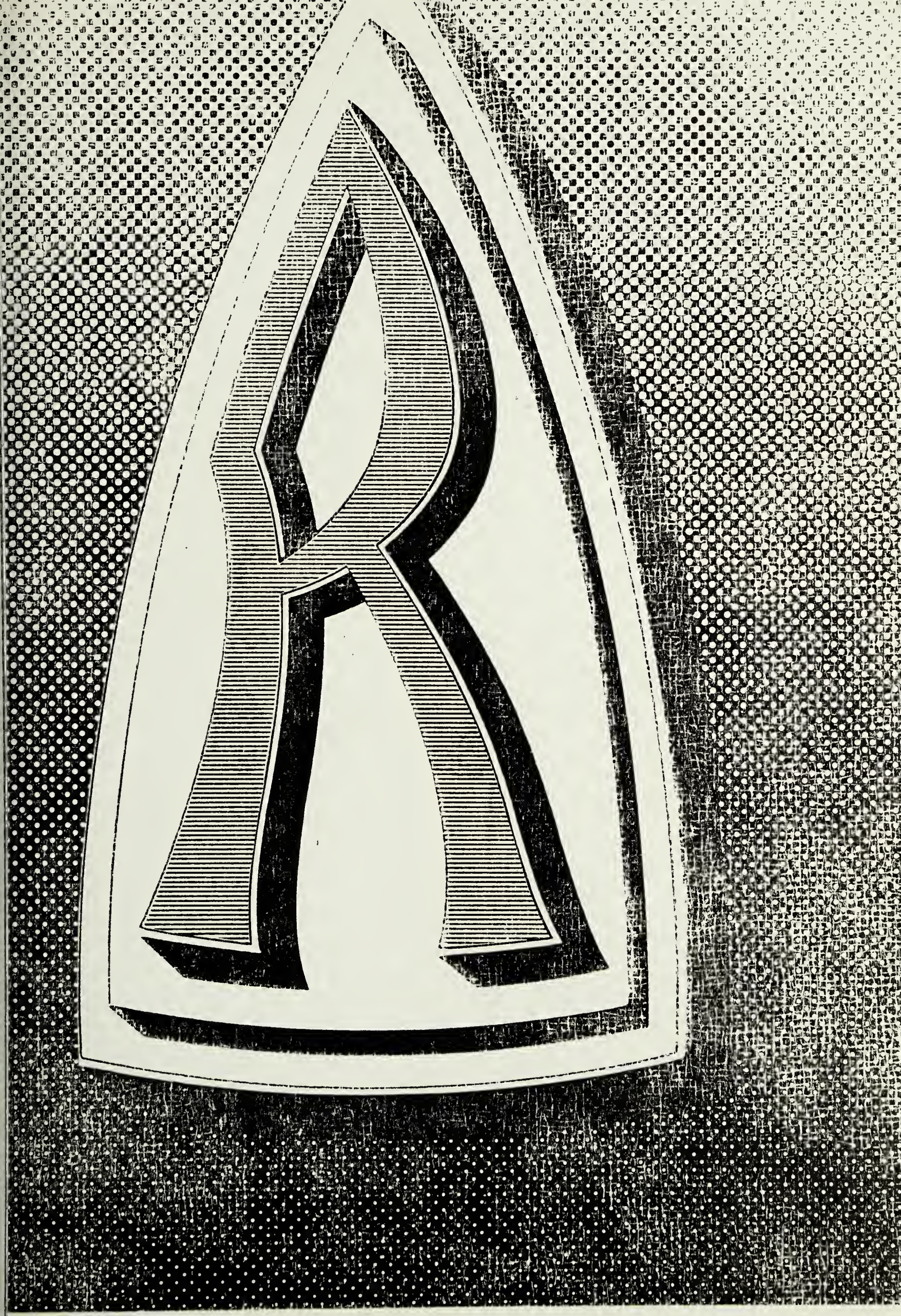
Director: Pbro. Lucio Gera
Secretario: Pbro. Jorge Machetta
Administrador: Mons. Rodolfo Nolasco
Difusión: Sr. Martín J. Barcia

Con las debidas licencias eclesiásticas

Registro de Propiedad Intelectual nº 742.564
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Suscripción anual: para la República Argentina .... $ 320
para el exterior ..... $ 4 USA

Número suelto ..... $ 170
Se ruega enviar giro postal a José Cubas 3543
Buenos Aires, a nombre de Rodolfo L. Nolasco



ROEMMERS

S.A.I.C.F.

EVOLUCION DE LOS SERVICIOS DE GAS

años 1959 - 1964

USUARIOS

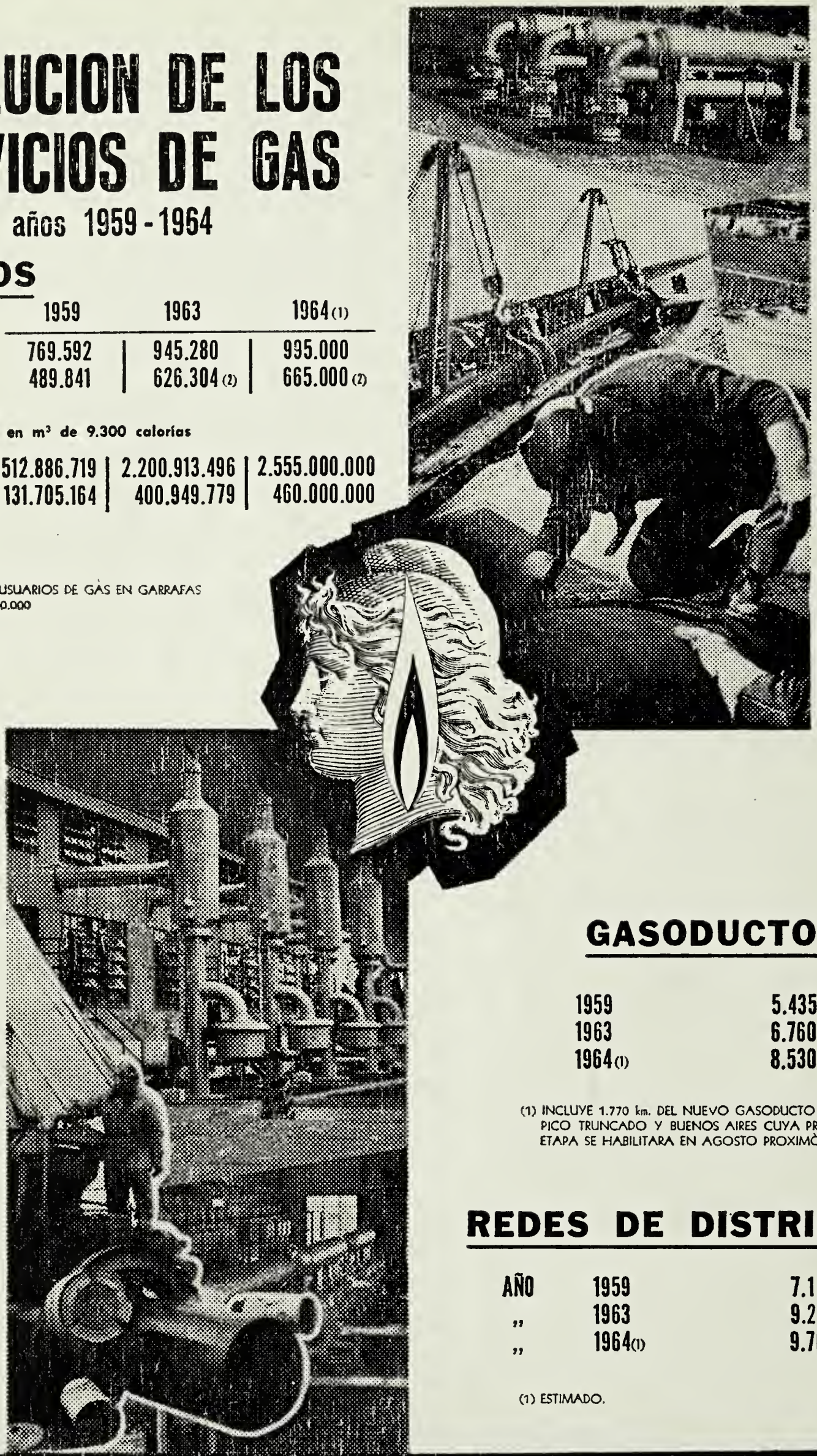
	1959	1963	1964 (1)
GAS POR REDES	769.592	945.280	995.000
GAS LICUADO	489.841	626.304 (2)	665.000 (2)

VENTAS en m³ de 9.300 calorías

GAS POR REDES	512.886.719	2.200.913.496	2.555.000.000
GAS LICUADO	131.705.164	400.949.779	460.000.000

(1) ESTIMADO

(2) NO INCLUYE A LOS USUARIOS DE GAS EN GARRAFAS CALCULADOS EN 1.200.000



GASODUCTOS

1959	5.435 kilómetros
1963	6.760 "
1964 (1)	8.530 "

(1) INCLUYE 1.770 km. DEL NUEVO GASODUCTO ENTRE PICO TRUNCADO Y BUENOS AIRES CUYA PRIMERA ETAPA SE HABILITARA EN AGOSTO PROXIMO.

REDES DE DISTRIBUCI

AÑO	1959	7.131 kilómetr
"	1963	9.292 "
"	1964 (1)	9.700 "

(1) ESTIMADO.

GAS DEL ESTADO

UNA EMPRESA EN MARCHA AL SERVICIO DEL PAIS